343

AMERICA INDIGENA

ORGANO TRIMESTRAL DEL INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía
Dirección
Quito - Ecuador

Vol.
XVIII

Núm
1

ENERO, 1958
MEXICO, D.F.

INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

Teléfono 10-15-68 — Niños Héroes, 139 — México 7, D. F.

CONSEJO DIRECTIVO:

Costa Rica, Presidente: Gonzalo Solórzano.
Paraguay, Vicepresidente: Natalicio González.
Argentina: José Francisco Suárez.
Bolivia: Mario Diez de Medina.
Brasil: Carlos Martins Thompson-Flôres.
Colombia: Daniel de Brigard Herrera.
Ecuador: Ruperto Alarcón Falconi.
El Salvador: Carlos Adalberto Alfaro.
Estados Unidos: Alex G. Jácome.
Guatemala: José Gregorio Díaz Loarca.
Honduras: Martín Agüero.
México: José Angel Ceniceros.
(Delegado Alterno: Mario Aguilera Dorantes)
Nicaragua: Enrique Fernando Sánchez.
Panamá: Eusebio A. Morales.
Perú: Germán Aramburú Lecaros.
Venezuela: Rafael Angarita Arvelo.

COMITÉ EJECUTIVO:

Estados Unidos, Presidente: Alex G. Jácome.
Colombia: Daniel de Brigard Herrera.
Honduras: Martín Agüero.
México: José Angel Ceniceros.
(Delegado Alterno: Mario Aguilera Dorantes)
Nicaragua: Enrique Fernando Sánchez.

Director: MANUEL GAMIO

Subdirector: MIGUEL LEÓN-PORTILLA

EL INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO, establecido por el Primer Congreso Indigenista Interamericano (1940), tiene su base legal en una Convención y está financiado mediante cuotas de los Gobiernos ratificantes. El **Instituto** intercambia informes sobre la vida indígena y métodos para mejorar sus condiciones sociales y económicas; inicia, dirige y coordina estudios relacionados con la solución de problemas indígenas y que contribuyan a un mejor conocimiento de la vida de éstos.

THE INTER-AMERICAN INDIAN INSTITUTE, established by the First Inter-American Indian Congress (1940), has its legal basis in a Convention and is supported by quotas from ratifying governments. It serves as a clearing house for information on Indians and on methods of improving their social and economic conditions, and initiates, directs and coordinates studies applicable to the solution of Indian problems or contributing to better knowledge of Indian life.

AMERICA INDIGENA

Publicación trimestral para fomentar el intercambio de informaciones acerca de la vida indígena actual y de la política y programas que se están desarrollando en su favor. El BOLETÍN INDIGENISTA es suplemento también trimestral de la Revista, en el cual se publican noticias sobre asuntos indígenas de América. La suscripción anual de ambas revistas es de:

	México
Regular	$ 32.00
Patrocinador	$ 80.00

Is a quarterly publication designed to foster the interchange of information on the life of Indians today and the policies and programs being developed on their behalf. Its supplement is the BOLETIN INDIGENISTA, which reports trimestrally on current events in Indian affairs throughout the Americas. The subscriptions costs for both publications are as follows:

	Otros países
Regular	4.00 Dols.
Sponsoring	10.00 Dols.

AMERICA INDIGENA

ORGANO TRIMESTRAL DEL
INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

Director: MANUEL GAMIO
Subdirector: MIGUEL LEÓN-PORTILLA

Vol. XVIII | MEXICO, D. F., ENERO, 1958 | NUM. 1

SUMARIO

EDITORIAL:

El Trabajo Indígena 3

Indian Work Systems 5

ARTÍCULOS:

Discriminación y Transculturación, por *Aníbal Buitrón* 7

Introdução à História da Antropologia Indígena no Brasil (Século XVI), por *Estevão Pinto* 17

La Poesía Guaraní, por *Natalicio González* 51

Archeology and Indigenismo, by *John Paddock* 71

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS:

Mexicanidad de México. Acopio considerable, aunque incompleto, de noticias sobre cosas que tiene México, por Alfonso de Rosenzweig Díaz *(Manuel Gamio)* 83

The Administration of Technical Assistance: Growth in the Americas, by Philip M. Glick *(Miguel León-Portilla)* 84

Die Sozialökonomischen Verhältnisse Bei den Azteken im 15. und 16. Jahrhundert. Von Friedrich Katz *(Miguel León-Portilla)* 86

COLABORADORES

Aníbal Buitrón, ecuatoriano. Profesor normalista y graduado en Antropología en la Universidad de Chicago. Jefe de la Sección de Trabajo, Migración y Seguridad Social de la División de Trabajo y Asuntos Sociales, Unión Panamericana. Ha realizado muchas investigaciones sobre el indio ecuatoriano y publicado numerosos trabajos en esta Revista. Entre sus trabajos más recientes cabe mencionar *The Awakening Valley* (con John Collier Jr.), *Situación Económica, Social y Cultural de la Mujer en los Países Andinos*, etc.

Estevão Pinto, brasileño. Doctor en Antropología. Profesor de Antropología y Etnografía en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Recife. Se especializó en el campo de la etnografía indígena y en los estudios etnológicos e históricos. Sus trabajos han sido publicados en revistas especializadas, tanto del Brasil, como de otros países. Entre sus libros principales se cuentan *Etnologia Brasileira* y *Os Indígenas do Nordeste*, obra indispensable para el conocimiento de los grupos indígenas de esa región.

Natalicio González, paraguayo. Sociólogo, historiador, estadista, ex-Presidente de la República del Paraguay. Actualmente Vice-Presidente del Consejo Directivo del I. I. I. y Embajador de su país en México. Entre sus obras pueden mencionarse *La raíz errante; Proceso y formación de la Cultura Paraguaya; Cómo se construye una nación; Ideología Guaraní*, etc.

John Paddock, norteamericano. Antropólogo con estudios realizados en The University of Southern California (División de Estudios Sociales) y en el Departamento de Antropología del Mexico City College, donde obtuvo el grado de Maestro en Artes, con la presentación del estudio *The Mixe. An Ethno-Demographic Study*. Entre sus colaboraciones puede mencionarse *Inferencias Psicológicas en el Estudio de los Mixes, México*.

EDITORIAL

EL TRABAJO INDÍGENA

La población indígena de América consta de numerosos sectores cuyos componentes difieren más o menos entre sí en lo relativo al tipo físico de los habitantes que los constituyen, carácter y grado de evolución de su cultura, idiomas y dialectos, etc., motivo por el cual no puede considerárseles bajo un común denominador como en ocasiones se hace.

Por ejemplo, son injustificadas las apreciaciones y conclusiones en cuanto al trabajo del indio, si antes no se toman en cuenta las siguientes consideraciones:

Desde luego las muy diferentes condiciones geográfico-climatéricas de las regiones que habitan los grupos aborígenes de América influyen cualitativa y cuantitativamente en los trabajos que desempeñan, siendo por lo tanto insensato decir que quienes laboran en las cálidas tierras tropicales son flojos, pues lo hacen más lentamente que los que trabajan en zonas frías o templadas. Aquéllos no sólo adolecen de la fatiga impuesta por las altas temperaturas locales, sino que casi sin cesar son víctimas del paludismo y de otras plagas endémicas mientras que quienes ocupan las regiones frías no adolecen de tales inconvenientes.

Los niveles culturales de esos grupos varían desde los más bajos que corresponden principalmente a los indios selvícolas de aisladas zonas, hasta los más altos de los que viven en o cerca de los grandes centros urbanos. En los primeros predominan en gran proporción características culturales que son supervivencias de origen precolombino ignorándose en general cuáles son sus sistemas de trabajo, el cual desempeñan de acuerdo con sus propias tradiciones.

En los grupos de más altos niveles va disminuyendo la proporción de supervivencias de origen precolombino, pero como éstas son muy arraigadas el proceso es muy lento y sus sistemas de trabajo difieren más o menos de los que corresponden a trabajadores en quienes dichas supervivencias han disminuído de manera considerable y son sustituídas por métodos de trabajo occidental; lo cual explica el retraso y la deficiencia de las técnicas agrícolas e industriales de tales grupos; lo conveniente sería modernizar de manera hábil esas técnicas, procurando evitar bruscas imposiciones que lesionen la tradición y resulten contraproducentes.

Por supuesto que hay una rama del trabajo indígena en la que no se debe intervenir bajo ningún concepto. Nos referimos a la bella producción manual artística del indio, cuyo original y alto valor des-

aparecería si se le desnaturalizara maquinizándola o introduciendo en ella exóticos motivos de arte occidental. Guatemala es el país que más se ha preocupado a ese respecto, pues su legislación prescribe que el arte indígena manual sea respetado en todas sus manifestaciones.

El *Instituto Indigenista Interamericano* no es responsable por el contenido de los artículos firmados.

EDITORIAL

INDIAN WORK SYSTEMS

The Indian population of America is formed by numerous sectors whose components differ more or less among themselves with relation to their physical types, character and grade of evolution of their culture, native languages and dialects, etc., which is the reason why they cannot be judged by a common denominator as is sometimes done.

For example, the evaluations and conclusions with regard to the work done by Indians are unjustified if first of all the following considerations are not taken into account:

Of course the very different geographical-climatic conditions in the regions inhabited by the aboriginal groups of America influence their work both qualitatively and quantitatively; it therefore being unreasonable to say that those who work in the hot tropical areas are lazy since they work more slowly than those who work in the cold or temperate zones. The former not only labor under difficulties due to the fatigue brought on by the heat, but also because almost without exception they suffer from malaria or other endemic plagues, while those who live in the cold regions do not suffer from these problems.

The cultural levels of these groups vary from the lowest, principally those Indians who live in isolated forest areas, to the highest, those who live in or near the great urban centers. In the first group there is a high percentage of cultural characteristics that are survivals of pre-Columbian origin, and their work systems, which they carry out in accordance with their own traditions, are generally not known.

In the groups of the highest levels the survivals of pre-Columbian origin diminish proportionately, but as these go very deep the process is slow, and their work methods differ more or less from those that correspond to workers in whom these survivals have diminished considerably and are substituted by Western work methods; which explains the backwardness and the deficiency of the agricultural and industrial techniques of such groups. It would be advisable to modernize these techniques with care and understanding, attempting to avoid radical changes which would go counter to tradition and have harmful results.

Of course there is one field of Indian work in which there should be no intervention for any reason. We refer to the beautiful and

artistic handcraft production of the Indian whose original and great value would disappear if it were changed by mechanizing it or introducing alien motifs from Western art. Guatemala is the country which has been most careful in this respect, since its legislation provides that Indian art should be respected in all its manifestations.

The *Inter-American Indian Institute* is not responsible for statements in signed articles.

DISCRIMINACIÓN Y TRANSCULTURACIÓN

por ANÍBAL BUITRÓN

Summary

Does discrimination against Indians exist in Latin America? Is it a true racial discrimination? Could the transculturation of the Indian solve this problem? Such are the questions the author brings up in this article, attempting thereafter to answer them.

To arrive at this he begins with a brief discussion of what he calls the ethnic composition of the population of Ecuador. He notes the influence of the Incas as the first conquerors of Ecuadorian territory, as well as the movements of Indians from Ecuador to Peru and Bolivia and vice versa. With the Spanish conquest came the group which we know today as *mestizos*. Finally, the presence of the negro slaves mixed with Indians and whites, the result being a new ethnic group, known as *montuvio*.

Concentrating particularly on the Indian sector of the population, the author notes various relationships among the Indians and those called "whites". He shows examples which clearly demonstrate the way in which the Indians are abused. Then analyzing these cases the author arrives at the conclusion that a certain form of discrimination exists, only that this is not fundamentally of a racial sort, but rather social. That is to say, the Indians are discriminated against because in view of their cultural differences they are considered inferiors.

The author concludes his study with the assurance that as the transculturation process is intensified, the Indian as a being who is discriminated againts will more and more tend to disappear.

El problema

¿Existe discriminación en contra de los indios en la América Latina? ¿Cómo se manifiesta esta discriminación? ¿Son únicamente los indios objeto de discriminación? ¿Se trata de una verdadera discriminación racial? ¿Podría la transculturación del indio resolver este problema de discriminación?

Estas interrogantes son objeto de frecuentes discusiones entre los indigenistas del Continente y mientras unos afirman que no existe discriminación racial en la América Latina otros mantienen que sí la hay. Intentaremos nosotros contestar estas preguntas y para hacerlo objetivamente nos referiremos específicamente al caso del Ecuador por ser, junto con Bolivia, Perú, Guatemala y México, uno de los países con alto porcentaje de población indígena y porque creemos que lo que se afirma aquí sobre el Ecuador es enteramente aplicable al Perú y Bolivia, aunque es posible que la situación en Guatemala

y México sea un tanto diferente. Comenzaremos explicando, aunque sea brevemente, la composición étnica de la población del Ecuador.

La composición étnica de la población ecuatoriana

Antes de la llegada de los Incas a lo que es ahora el Ecuador, su territorio estaba habitado por grupos relativamente pequeños de indios que vivían casi en completo aislamiento el uno del otro. Las dos cordilleras de los Andes corren paralelamente de norte a sur y no lejos de la costa del Pacífico están unidas, de trecho en trecho, por una serie de cordilleras transversales llamadas nudos. Cada uno de los valles formados de esta manera constituyó un verdadero mundo aparte para las gentes que lo habitaban. Es verdad que se podía encontrar algunas diferencias culturales y físicas entre estos grupos; pero básicamente todos presentaban las mismas características. Mientras en la región interandina las barreras naturales que mantuvieron a la gente aislada fueron las montañas, en las tierras bajas del oriente y del occidente estas barreras fueron las selvas tropicales.

De esta manera el cuadro que tenemos de los habitantes del Ecuador pre-incásico es uno de pequeños grupos de gente considerablemente restringidos por su medio físico, con muy poco contacto con el mundo exterior, hablando su propia lengua y peleando continuamente para extender su territorio o resistiendo la expansión de otros.

Los Incas aprovecharon esta rivalidad y falta de unidad entre los indios ecuatorianos para conquistar su territorio. Inmediatamente después de terminada la conquista, los Incas comenzaron la labor de unificación. La mayor parte de las lenguas nativas desaparecieron y el quichua o quechua se convirtió en la lengua franca. Grupos indígenas del Perú y Bolivia fueron trasladados al Ecuador y grupos de indios ecuatorianos fueron enviados al Perú y Bolivia *(mitimaes)*.

La marcha de los ejércitos, la construcción de caminos, el establecimiento de sistemas de comunicación y el incremento de las actividades comerciales proporcionaron a los indios ecuatorianos contactos que no habían tenido antes. Su mando se expandió considerablemente. El intento de los Incas de conquistar a los indios del oriente ecuatoriano no tuvo éxito. Los indios de la costa del Pacífico tampoco fueron dominados completamente. En cambio en la región interandina la influencia de los Incas fue muy marcada.

La conquista española del Imperio de los Incas dio lugar a la formación de un nuevo grupo étnico: el mestizo. Debido a la necesidad biológica nacida de la ausencia, primero, y del número reducido de mujeres de su propia raza, después, los españoles tomaron a las indias

como sus mujeres. Además, la tendencia de los españoles de tratar a los sirvientes domésticos como miembros de la familia, alentó y facilitó este cruzamiento. Esta práctica que todavía continúa sirvió para eliminar los prejuicios y conflictos raciales. Naturalmente la mayor parte de este cruzamiento tuvo lugar en la región interandina porque fue y es la más densamente poblada y porque allí los indios fueron más fácilmente subyugados. Los españoles establecieron las encomiendas, las mitas y los obrajes y pusieron a trabajar a los indios sin ninguna compasión. Pero muy pronto descubrieron que los indios no podían resistir los rigores del trópico. Los indios que fueron llevados desde la región interandina a trabajar en las minas y en las plantaciones de la costa del Pacífico fueron diezmados por las enfermedades. Esto obligó a los españoles a buscar otra fuente barata de mano de obra y el resultado fue la introducción de otro grupo étnico: esclavos negros del África. Como la necesidad de esclavos negros se centralizaba en la costa del Pacífico, la mayor parte de ellos se estableció en esa región y solamente unos pocos fueron puestos a trabajar en los valles semi-tropicales de la región interandina.

En la costa del Pacífico indios, blancos y negros se mezclaron libremente dando lugar a un nuevo grupo étnico llamado *montuvio*. El *montuvio* no es ni indio, ni blanco, ni negro, sino una mezcla de los tres. En la costa del Pacífico, cerca al límite con Colombia (Provincia de Esmeraldas), el elemento negro es preponderante. El *montuvio* es el habitante rural de la costa del Pacífico y es al mismo tiempo el elemento preponderante de los centros urbanos.

En la región interandina muchos indios viven todavía alejados de los blancos. El mestizaje biológico es mucho más lento que el mestizaje cultural. El indio es el habitante rural de la región interandina, mientras que el mestizo es el elemento preponderante en los centros urbanos. Unos pocos y pequeños grupos de negros en constante proceso de mezcla con los mestizos, se encuentran en dos o tres valles subtropicales de la región interandina.

Las tierras bajas del oriente han cambiado muy poco desde la llegada de los Incas. Un número reducido de colonos mestizos y blancos han penetrado y se han establecido en la región. Esta es, en pocas palabras, la composición étnica de la población actual del Ecuador.

Para evitar confusiones y facilitar la discusión dividiremos a la población del Ecuador únicamente en dos grupos: indios y no indios o "blancos", ya que lo que nos interesa por el momento es saber si existe o no discriminación en contra de los indios.

Formas de relación entre indios y "blancos"

Una de las manifestaciones más objetivas de la discriminación en contra de las indios es el abuso frecuente de que son objeto por parte de los "blancos". Prácticamente en todas las regiones del país donde viven grupos indígenas se pueden observar a diario los abusos que la población no indígena comete con ellos. Cabe indicar que estos abusos, que jamás se cometen con otros elementos de la población, aunque están explícitamente condenados por la Constitución y las

Camino a Otavalo, Ecuador. *Foto César Cisneros.*

Leyes, se encuentran profundamente enraizados en la costumbre y en la tradición. Durante los muchos años que vivimos en el Ecuador observamos en varios pueblos de la Sierra escenas como la siguiente:

Un carpintero que ha terminado de hacer algunas camas, mesas y sillas para un cliente de la vecina ciudad, necesita transportar estos muebles para entregarlos a su dueño. Bien podría hacerlo alquilando un camión, pero esto resulta demasiado costoso. Si algunas personas de la ciudad prefieren hacer sus muebles con los carpinteros de los pueblos cercanos es porque así les resulta más barato que empleando a los carpinteros citadinos. El problema tiene una fácil solución. El carpintero espera que llegue el domingo. En este día los indios de las parcialidades o comunidades cercanas llegan al pueblo para oír la misa, para visitar a sus compadres y amigos blancos y para beber y emborracharse en las cantinas.

Cuando desde la puerta de su casa y taller el carpintero ve llegar un grupo de indios, se acerca indiferentemente a ellos y súbitamente y en pocos segundos les arrebata los sombreros o los ponchos. Los indios, tomados por sorpresa y aconsejados por una larga y dolorosa experiencia, no oponen ninguna resistencia. El carpintero tranquilamente regresa a su casa seguido por los indios a quienes ha quitado estas "prendas". Allí les indica que para recobrar sus sombreros o sus ponchos tienen que ir a dejar esos muebles en la vecina ciudad. Distribuye las camas, mesas y sillas entre los indios y poco después éstos se encuentran camino de la ciudad a cuatro, seis u ocho kilómetros de distancia. Horas más tarde, cuando los indios llegan de regreso, el carpintero les entrega sus sombreros o ponchos. Pero entonces ya la misa ha terminado y el cura ha vuelto a la ciudad de donde vino. No les queda más tiempo que para cumplir con la segunda parte de su programa dominical. Entran a una cantina y beben aguardiente o chicha hasta emborracharse.

La "quitada de prendas" es una costumbre firmemente establecida en el país y es utilizada, tanto por las autoridades civiles y eclesiásticas, como por individuos particulares, para la ejecución de tareas tales como el aseo de calles y plazas, el cultivo de huertos y jardines, el transporte de objetos pesados, etc.

Discriminación racial o social

Es indudable que al cometer estos abusos se está discriminando en contra de los indios; pero resta saber si esta discriminación o este abuso se comete porque son indios biológicamente (discriminación racial) o porque son indios culturalmente (discriminación social).

Físicamente es imposible encontrar diferencias en un considerable porcentaje de indios y blancos. Conocemos que en igual o similar estado de ignorancia y pobreza que los indios se encuentran muchos blancos. La única diferencia que existe entre los dos grupos es cultural. Los indios hablan quichua, los blancos español; los indios, con muy pocas excepciones, son agricultores, pastores, peones, tejedores y pequeños comerciantes; los blancos, con pocas excepciones, son carpinteros, herreros, sastres, obreros de fábrica, empleados del gobierno, profesores, médicos, abogados, etc.; los indios viven, por lo general, diseminados en el campo alrededor de los pueblos y ciudades; los blancos viven, por lo general, en los pueblos y ciudades; los indios, con algunas excepciones, se visten con calzoncillo, camisa, poncho, sombrero duro de fieltro y van descalzos o usan alpargatas; los blancos, con muy pocas excepciones, se visten con pantalón, camisa, saco, sombrero suave de fieltro y zapatos.

Hay naturalmente otras diferencias culturales entre indios y blancos, pero ninguna de ellas, ni de las que hemos mencionado, con excepción de la última, sirve de patrón o de guía para clasificar a un individuo como indio o como blanco. El carpintero que se acerca a quitar "prendas" no se detiene a averiguar si hablan quichua o español (algunos indios hablan español y buen número de blancos hablan quichua), si son ricos o pobres (algunos indios están en mejor situación económica que algunos blancos), si son alfabetos o analfabetos (hay muchos analfabetos entre indios y blancos), si son agricultores o carpinteros, si viven en el campo o en la ciudad. Lo único que guía al carpintero para determinar que un individuo es indio y que puede quitarle una prenda es la forma como va vestido. En último análisis, para mucha gente, es indio quien se viste como tal.

Tenemos el convencimiento que si un indio llegara al pueblo o a la ciudad vestido de blanco nadie se atrevería a quitarle una prenda para obligarle a trabajar. De igual manera si un blanco llegara al pueblo vestido de indio correría el mismo riesgo que un verdadero indio de ser objeto del abuso de los blancos.

Esto no puede indicar otra cosa sino que la discriminación que existe contra el indio en la América Latina es una discriminación social y no racial.

En efecto, los pocos indios que hasta ahora han tenido la oportunidad de aprender un oficio o profesión de las que son o se consideran del dominio de los blancos y que han sustituído el vestido indígena por el del blanco, han dejado automáticamente de ser indios y de sufrir los abusos de que corrientemente son víctimas por parte de los blancos. Esto es verdad especialmente si es que el indio ade-

más de cambiar su vestido y aprender un oficio, se traslada a vivir en un lugar donde no conocen sus antecedentes.

Hasta aquí la discriminación que sufre el indio es indudablemente social. Abusan de él porque se viste y vive como indio, mas no porque se toma en cuenta su raza como diferente o como inferior. No abusan de él por ser indio, sino porque vive y se comporta como tal.

Para hilar de esta manera una libra de lana un indio se demora todo un día. Otavalo, Ecuador. *Foto John Collier.*

Pero conforme se avanza en la escala social la discriminación social va convirtiéndose en verdadera discriminación racial. Al llegar a cierto punto de la escala social ya no importa cómo se vista, qué idioma hable, qué preparación haya alcanzado, etc. Las puertas se

le cierran porque es un indio y esta vez la palabra indio tiene ya significado biológico. Pero la verdad es que de esta discriminación no es víctima únicamente el indio, sino también muchos de los llamados blancos. Y es que al llegar a este punto de la escala social nos encontramos con un grupo, pequeño por cierto, que tiene pretensiones de nobleza, que exhibe títulos nobiliarios, que constituye, en verdad, una casta.

Conclusión

Existe, pues, una marcada diferencia entre la discriminación de que son víctimas únicamente los indios y la discriminación de que son víctimas indios y blancos por igual. La primera, como hemos explicado es una discriminación social o cultural mientras que la segunda es una discriminación racial o biológica. Afortunadamente la que tiene más profundas repercusiones en un alto porcentaje de la población es sólo una discriminación social que fácilmente puede ser superada. A este respecto es interesante observar que la discriminación social en contra del indio tiende a disminuir, cualitativa y cuantitativamente, conforme mejora su situación económica y social sin que esta mejora implique necesariamente el cambio de indumentaria.

Creemos que existe una estrecha relación entre la apariencia exterior del indio y su actitud frente a los blancos. Es como si la apariencia exterior condicionara su actitud; pues mientras más pobre e infeliz es su apariencia exterior, más sumisa, apática y aún servil es su actitud frente a los blancos. Y mientras más sumisa, apática y servil es la actitud del indio, mayores son los abusos que se cometen con él.

En Otavalo, Provincia de Imbabura, se puede observar que los indios que han alcanzado una mejor situación económica, que ya no se dedican exclusivamente a las labores agropecuarias (tejedores y comerciantes) y que debido a esto se visten mejor y se sienten más libres y con mayor confianza en sí mismos y en los demás, han alcanzado o conquistado también mayor respeto de parte de los blancos. Estos indios limpios, elegantes, caminando con desenvoltura por las calles de los pueblos y ciudades en busca de clientes para sus productos, ya no son víctimas de los abusos de que hemos hablado más arriba. Los blancos al ver pasar estos indios ya no se atreven o por lo menos ya no se sienten con la misma autoridad para quitarles una prenda y obligarles a trabajar.

Para terminar podemos decir que si la discriminación contra

el indio fuese racial no habría esperanza de que desapareciera con su transculturación. Pero como se trata de una discriminación casi exclusivamente social, la situación del indio como ser discriminado está y continuará mejorando conforme avanza en su proceso de transculturación.

Indígenas ecuatorianos ejecutando la Danza de San Juan.

INTRODUÇÃO À HISTÓRIA DA ANTROPOLOGIA INDÍGENA NO BRASIL (SÉCULO XVI)

por Estevão Pinto

Summary

In this second and last part of his work the author takes up the chroniclers who wrote during the second half of the 16th century. He begins by mentioning the two works of Pedro de Magalhães Gandavo, who contributed to the study of Indian ethnography with information on the Aimoré, Tupiniquim, Tupinambá and Tapuias groups. In his colorful narrations he tells of the Indian conception of life after death, the feminine social situation, cannibal rites, etc.

The author then goes on to take up Fernando Cardim, Portuguese Jesuit, who spent a great part of his life as a missionary in Brazil. The work of this chronicler is considered indispensable in the history of Brazilian Indian ethnography. His references to the spiritual culture of the Tupi are very important (social organization, religious-magical ideas, etc.) as well as those relative to the material culture, about which the article has numerous descriptions. Cardim lists in his works numerous tribes, many of them impossible to identify at present.

In 1587 Gabriel Soares de Sousa wrote his most important work, *Descriptive Treatise of Brazil in 1587.* This chronicler, who lived in Brazil for 17 years, was a keen observer who gathered together all the data he found around him to write about it in his books. The *Treatise* of Soares de Sousa is divided into two parts: the first is a geographic description of the coast of Brazil, with some ethnographical information, and the second in addition to an account of the Brazilian flora and fauna, includes a long monograph on the Indians, especially about the Tupinambá group to which he dedicates 30 chapters of his book.

The narratives of the Englishman, Anthonie Knivet, which go from 1591 to 1602, "throw a great deal of light on the customs of this time and also on certain facts that in our chronicles needed confirmation". Knivet, who was taken prisoner and made a slave in Brazil, fell into the hands of several Indian tribes, thus having the occasion to closely observe the customs and way of life of the aborigenes.

At the end of the article Estevão Pinto compares the data given by the chroniclers in order to get a picture of the physical aspect of the Brazilian native at the time of the Conquest. Also, he refers to the languages that were spoken, establishing the fact that in the 16th century all the coastal Indians spoke the same language, Tupi, with "insignificant dialect peculiarities". In the interior, the Guaraní language, which was similar to the Tupi in many aspects, was dominant. Estevão Pinto notes that

* Conclue agora o autor a história da antropologia indígena no Brasil correspondente ao século XVI que começou a publicar-se no número anterior da *América Indígena*, Vol. XVII, N° 4, pp. 341-385.

it was principally the Jesuit and Franciscan missionaries, who with the purpose of converting the natives, studied and wrote grammars of the Indian languages. Such is the field studied in detail by the author of this work, which thus offers us a clear and precise idea of the history of Brazilian Indian ethnography during the 16th century.

VIII.—Pero de Magalhães Gandavo

Em 1576 foi publicada em Lisboa, logo depois de escrita, a *História da prouincia sãcta Cruz a qué vulgar mête chamamos Brasil*.[102] Era seu autor Pero de Magalhães Gandavo, natural de Braga, mas descendente de uma família flamenga (Gandavo corresponde a *Gantois*, morador ou filho de Gand). Anteriormente à *Historia da prouincia sãcta Cruz*, isto é, por volta de 1570, escrevia também Gandavo outro ensaio, o *Tratado da Terra do Brasil*, que só iria ser divulgado cêrca de duzentos e cincoenta anos depois.[103] O autor era um "insigne latinista", ao dizer de Camões de "claro estilo", tendo residido por algum tempo no Brasil (conheceu provàvelmente as capitanias da Bahia, dos Ilhéus e de São Vicente). Procurou o cronista, nesses dois escritos, aguçar o interêsse do emigrante ambicioso, acenando-lhe com o trabalho gratuito do escravo indígena ("As pessoas que no Brasil querem viver, ... por pobres que sejão, se cada um alcançar dous pares ou meia duzia de escravos... logo tem remédio para sua sustentação"). E observa Almir de Andrade que, como os seus livros tinham intuitos de propaganda, os traços eram fortes quando a descrição recaía nos objetos da cubiça do colono e superficiais, obscuros ou lacunosos quando incidiam em outros pontos de menor vantagem para o objetivo visado —objetivo aquele que, além do mais (conclue êsse crítico),[104] "exigia também um pouco de fantasia", "colorido mais vivo nos quadros" e "excesso de tintas brilhantes". É certo, porém, que Fernando de Azevedo [105] considera Gandavo um bom observador, embora "nem sempre exato", a quem se deve valiosa contribuição, em quantidade e em qualidade, ao estudo das culturas indígenas. Preocupando-se os portugueses, de preferência, com o tráfico, achou, o luso-belga de bom aviso despertar-lhes a curiosidade pelo amanho da terra brasileira, cujas riquezas, os estrangeiros mais avisados tinham em muita conta.

Das obras de Gandavo se serviram vários escritores, entre os quais Frei Vicente do Salvador, que delas se aproveitou para "algumas minúcias" (como diz Capistrano de Abreu), entre as quais a comparação do Brasil a uma harpa e a descrição do monstro de São Vicente, o "Hipupiara", hoje identificado como o leão-marinho. Entre as descrições, que deixou, das nossas plantas, relevam a da man-

dioca, a da bananeira, a da sapucaia, a do abacaxi, a do cajueiro, e a da copaíba (distinta da cabriúva), algumas das quais tinham propriedades medicinais reconhecidas pelo gentio.

Para o estudo da etnografia indígena do Brasil contribuiu Gandavo com as suas informações a respeito dos Aimoré, das capitanias do Espírito Santo e de Pôrto Seguro, índios "mui alvos" e agigantados, que usavam longos arcos, faziam "fogo debaixo do chão", não tinham casas ou povoados e cujas mulheres pelejavam com "paus tostados". Viviam os Tupis em aldeias de sete ou oito malocas, "feitas à maneira de cordoarias ou tarracenas fabricadas sòmente de madeira e cobertas com palma", tendo apenas "um caminho aberto" por onde todos se serviam. As rêdes de fio de algodão, tecidas pelas mulheres, eram suspensas por cordéis presos aos cabos, que, por sua vez, terminavam em "azelhas"; penduravam-nas os índios a "dois palmos do chão" de maneira que pudessem fazer fogo por debaixo. Os teares mediam cêrca de dez "palmos de comprido". Conheciam-se duas espécies de farinha, a "fresca" e a de "de guerra"; a mandioca, depois de reduzida à massa, era esprimida "em umas mangas compridas e estreitas" (o tipiti). Interessante a coloração artificial das curicas, às quais se arrancavam as penas, enquanto as aves eram novas, tingindo-as os índios "com sângue de umas certas rãs, com outras misturas que lhe ajuntam"; depois de crescidas, essas aves adquiriam uma plumagem da côr dos papagaios verdadeiros. Afirma Gandavo que as "frautas" dos índios eram feitas com as "canas das pernas" dos inimigos, que o primeiro banho do recém-nascido cabia às companheiras da parturiente e que o aipim, usado nas bebidas, era mastigado por "umas moças virgens",[106] em tudo isso referendado a Thevet. Outra informação, dessa vez do jesuíta Pero Correia,[107] também confirmada por Gandavo, era a da existência das mulheres varonis, que adotavam o *ofício* dos homens: "Estas (diz o autor do *Tratado*) deixam todo o exercício de mulheres e imitam os homens e seguem seus ofícios como se não fôssem mulheres, e cortam seus cabelos da mesma maneira que os machos trazem, e vão à guerra com a seu arco e frechas". Mas o êrro cometido por Thevet,[108] a saber, de que, entre os Tupinambá, tios e sobrinhas se casavam indistintamente, é, do mesmo modo, perpetrado por Gandavo. Sem fazer a necessária distinção entre o tio paterno e o tio materno, afirma Gandavo que os tios se casavam, "os mais deles com suas sobrinhas, filhas de seus irmãos e irmãs". Acrescenta o mesmo autor que, quando morria alguém, era o cadáver pôsto em uma cova, "assentado sôbre os pés", com a rêde, que lhe servira de cama, às costas. As canoas permitiam a acomodação de vinte a trinta remeiros.

Eram os índios muito supersticiosos, pois qualquer "agouro" bastava para tirar-lhes o ânimo, "ainda que estejam mui perto de alcançar vitória, porque já aconteceu terem uma aldeia quase rendida e por um papagaio que havia nela falar umas certas palavras que êles tinham ensinado, levantaram o cêrco, e fugiram sem esperarem o bom sucesso que o tempo lhes prometia, crendo sem dúvida, que se assi o nam fizerem morrerão todos a mãos de seus inimigos". As expedições bélicas reuniam de dois a três mil indivíduos.

Tratamento de um doente entre os Tupinambá, por meio de processos mágicos (sucção, uso do fumo). Segundo uma velha estampa da obra de Thevet. Observe-se o teto de duas águas, um êrro do desenhista, já observado pelo Prof. Herbert Baldus.

A vindita nem sempre era vicária; havendo possibilidade, a retaliação alcançava o culpado. Foi o que sucedeu, certa ocasião, entre os Tupiniquim e os Tupinambá de São Vicente. Tendo os Tupinambá conseguido matar o filho de um morubixaba tupiniquim, o pai interceptou as cerimônias funerárias até que lhe fôsse permitido desafrontar o morto. Realmente, três ou quatro meses depois, os Tupiniquim atacaram os contrários e o próprio cacique, acobertado por alguns flecheiros, penetrou na maloca do antagonista, responsável

pela morte do filho, o qual surpreendeu dormindo, decepando-lhe a cabeça e levando-a consigo. E, chegado ao terreiro da aldeia, fixou num pau a cabeça do inimigo, dizendo —"agora, amigos e companheiros, dou-vos licença para que choreis o meu filho".

Executado o inimigo, o corpo, seccionado e retalhado, era pôsto no moquém; após o banquete, cada principal podia levar para a sua aldeia um pedaço da carne do inimigo, repetindo-se, entre os seus, as danças e beberagens do ritual antropofágico. Do resguardo do matador fazia parte a sarjadura, porque tinha êste por certo que logo morreria se não derramasse sangue. Na guerra, encarregavam-se as velhas de apanhar no chão as flechas atiradas pelos combatentes e "servi-los emquanto pelejam". Interessante o informe a respeito da concepção da imortalidade da alma: os Tupi tinham como certo que os "seus difuntos" andavam "na outra vida feridos, despedaçados, ou de qualquer maneira que acabaram nesta". Registou ainda Gandavo o fato de a mulher, ao cair prisioneira, poder elevar-se ao *status* social das demais esposas, não escravas, desde que se casasse com um varão bem categorizado.

Gandavo ainda fala de outros ameríndios, que viviam para a banda do "rio do Maranhão", chamados de Tapuia e, segundo se dizia, da mesma "nação" da dos Aimoré. Os Tapuia praticavam o endocanibalismo. Assim, se algum dêsses índios adoecia, seus parentes mais chegados acabavam por matá-lo: "E o pior que é que depois disso o assam e cozem, e lhe comem toda a carne, e dizem que nam hão de sofrer que coisa tam baixa e vil com é a terra lhes coma o corpo de quem êles amam".

IX.—Fernão Cardim

Obra indispensável para a história da etnologia indígena no Brasil é a do jesuíta português Fernão Cardim. Cardim nasceu em Viana do Alentejo (aí por 1548 "pouco mais ou menos") e desembarcou no Brasil a 6 de maio de 1583, em companhia de mais outros quatro jesuítas. No Brasil exerceu vários cargos importantes, entre os quais o de reitor, no Colégio da Bahia (do qual era considerado a "alma" mesmo depois de ter deixado a direção dêsse instituto)[109] e no Colégio do Rio de Janeiro. Em 1598 foi eleito "procurador do Brasil em Roma".

Anos depois, já em 1601, fez parte de mais outra expedição missionária ao Brasil, a 26ª, sendo as duas naus, em que viajavam os padres, capturadas, a poucas léguas da barra do Tejo, pelos corsários ingleses. O capitão Britânico, John Gilbert, tratou bem o prisioneiro,

mas lhe tirou os seus manuscritos. Cardim foi conduzido a Londres, onde permaneceu na prisão de Gatehouse à espera do resgate. Pero Rodrigues, provincial do Brasil, deu então ordens para que o libertassem, "ainda que fôsse preciso vender os cálices sagrados". Em janeiro de 1603, o insigne jesuíta estava sôlto e, no ano seguinte, vinha novamente para o Brasil, como provincial, promovendo, nesse cargo, as missões aos dois extremos do Brasil, uma ao norte (serra de Ibiapaba) e outro ao sul ("na região dos Patos"). Iniciativa igualmente de Cardim foi a instalação do primeiro engenho-de-açúcar da Companhia, em terras do Colégio da Bahia.[110] Faleceu o ilustre sacerdote na aldeia do Espírito Santo, a 27 de janeiro de 1625, "vindo a constituir o seu necrológio a própria estréia literária de Vieira".

Dos escritos de Cardim o primeiro a ser divulgado, em língua portuguesa, foi a *Narrativa epistolar* de uma viagem e missão jesuítica realizada nos anos de 1583 e 1590 (só publicada muito posteriormente). Antes dessa publicação, isto é, em 1625, saía em Londres, traduzidos em inglês, dois outros trabalhos seus: *Do Clima e Terra do Brasil* e *Do Princípio e Origem dos Índios*. Escrito, igualmente, de importância etnográfica, é a *Informação da Província do Brasil*, até há pouco tempo atribuída a Anchieta.

Embora jàmais deixasse de proclamar-se um jesuíta, Cardim não era animado do pendor missionário dos seus companheiros. É verdade que, na *Narrativa epistolar*, cumpre o seu dever, mostrando-se, junto ao provincial, preocupado com a salvação das almas; mas se sente, como observa Almir de Andrade,[111] que êsse zêlo do padre é mais exterior do que interior e mais imposto pela sua fé-de-ofício do que pela inclinação do próprio espírito, "o desempenho de uma responsabilidade que êle aceitou ao envergar o hábito religioso". Deixando para trás os preconceitos, a alma de Cardim "pairava muito longe", abrindo-se tôda aos encantos do Brasil, encantos que superavam os de outras terras e países —os papagaios "são infinitos", mais que as gralhas, os zorzais, os entorninhos e os pardais de Espanha; as castanhas do caju sabem melhor que as de Portugal; os coqueiros dão frutos tão excelentes quanto os da Índia; os peixes não causam "sarna nem outras enfermidades, como na Europa". Iguais ou melhores que as de Portugal eram também os "feijões de muitas castas", as pinhas (maiores e menos quentes), as favas ("mais sadias"). Em breve não se precisaria buscar marmeladas à ilha da Madeira, tantas eram as que se fabricavam no Brasil. "Nas aldeias de índios cristãos encontrava-se tanta abundância de carne, pescado e mariscos, que não fazia falta a ribeira de Lisboa; em certa fazenda do Colégio da Bahia havia tanto leite, requeijão e natas, que dava para esquecer

Alentejo; as vinhas de Piratininga carregavam tantas uvas, como juntas nunca vira em Portugal; a baía do Rio de Janeiro bem parecia que a pintara o supremo pintor e arquiteto do mundo... nem lhe chegava a vista do Mondego e Tejo".[112]

O Brasil (ufanava-se Cardim) "é já outro Portugal". E, no íntimo, pensaria que não só era outro, mas um Portugal melhor.

Serafim Leite considera a prosa de Cardim tersa, elegante e "levemente humorística"; para o dr. J. Manuel Espinosa seu estilo, "personal and informal... gives an added note of genuiness to his extremely vivid and realist descriptions and comments on men and things".[113] É ainda Almir de Andrade, todavia, quem melhor define Fernão Cardim —um espírito místico, uma alma lírica, um temperamento contemplativo, cujas "descrições são sempre panorâmicas", que amava "as paisagens, os cenários amplos, a natureza e as criaturas", mas traçando tudo "a grandes pinceladas", com a sonoridade das selvas e as côres do céu ou do mar.

Espírito Santo,[114] situada nas proximidades da foz do "rio Joannes", foi a primeira aldeia tupi de catecúmenos visitada por Cardim; fez a viagem em rêde, carregada por alguns índios armados de seus arcos e flechas, indo os tapiaras, ou padres moradores, a pé e descalços, "com suas abas na cinta". Os selvagens receberam o jesuíta a toques de "frautas" —os curumins, pintados de várias côres, as flechas levantadas fazendo "seu motim de guerra"—, depois do que os morubixabas deram as boas vindas ao padre. Dali partiu Cardim para outra aldeia, a de São João. A de Santo Antônio, próxima à de São João, foi inspecionada posteriormente.

Depois de um pequeno descanso, o jesuíta esteve em Camamu, onde viviam os Aimoré, "gentio silvestre", os quais não tinham casas ou povoações; em seguida, nos Ilhéus (percorrendo as aldeias de São Mateus e de Santo André) e na vila de Santa Cruz (na capitania de Pôrto Seguro). Em certa ocasião, assistiu à dança dos Tupi, "ao som de um cabaço cheio de pedrinhas". Nessa ocasião observou que os bailarinos calcavam o chão de maneira a fazer tremer a terra, "inflamados em braveza", embora, de ordinário, se conservassem em roda, cada um quedo no seu lugar, fazendo os meneios "com o corpo, mãos e pés"; os cantos celebravam as façanhas e as mortes praticadas por seus antepassados.

Os Tupi viviam em compridas ocas (de duzentos, trezentos ou quatrocentos "palmos"), fundadas sôbre esteios de pindoba. As habitações tinham duas ou três entradas, sem portas —abrigando cem pessoas, ou mesmo o duplo; as famílias, quase sempre parentes umas das outras, ocupavam cada qual um rancho, com seus fogos,

alfaias e rêdes, embora não houvesse entre os mesmos "repartimento nenhum". Dentro da maloca queima a lenha, dia e noite, verão, ou inverno, "porque o fogo é sua roupa, e êles são mui coitados sem fogo". Embora a casa pareça um "labirinto" —uns cantam, outros choram, outros comem, outros fazem farinhas e vinhos—, a "conformidade" é tanta que não há brigas ou discussões. Nem também furtos. Tôda maloca tinha o seu principal, que os exortava a lavrar os campos; essa pregação começava na rêde, de madrugada; e prosseguia depois, pela aldeia inteira, em voz alta, repetindo-se muitas vezes as palavras. Entre os morubixabas havia alguns, os mais antigos, com fama no alto sertão. Eram os *senhores da fala*, que dispunham da vida e da morte. Para experimentá-los os índios, às vezes, ajuntam-se à sua roda e forçam-nos a falar dias inteiros —espécie de seleção de oradores. Cardim descreve ainda a saudação lacrimosa, acrescentando que o chôro, nesse momento, diferia do das práticas funerárias. E não esqueceu de observar o amor dos pais pelos filhos, trazendo-os as mães, quando ainda pequenos, em tipóias ou escanchados nas ilhargas. Os curumins são obedientes, não conhecem os castigos e, em seus jogos, imitam pássaros, cobras e outros animais.

Em 1584 esteve Cardim em Pernambuco; retornando a Salvador, partiu o jesuíta, novamente, em peregrinação ao sul, isto é, à capitania do Espírito Santo. Foi pelo rio, em caminho de uma aldeia indígena dessa capitania, que o padre presenciou um novo rito, o da saudação agressiva. Cêrca de vinte canoas, pintadas e enramadas, saíram ao encontro do visitante, fingindo os índios, armados de arcos e flechas, que o assediavam e capturavam. Nessa ocasião, um menino forneceu armas ao padre, dizendo-lhe: "Por que não tens armas, se estamos em tempo de guerra e de cêrco?". Prosseguindo viagem, Cardim visitou ainda Rio de Janeiro, São Vicente, Piratininga e Santos.

As referências de Cardim aos elementos da cultura material dos Tupi são escassas, destacando-se, porém, as descrições das flechas e da macaná destinada a abater os prisioneiros; mais importantes são as que dizem respeito a alguns traços da sua cultura espiritual (organização social, idéias màgico-religiosas, etc.). Segundo os índios, foi Tupã quem lhes deu as "enxadas" e os mantimentos. Receiam êles os curupiras e outros fantasmas, aos quais, todavia, não adoram, embora possam morrer só de *imaginarem nêles* e em honra de quem fazem algumas oferendas. Guardam os Tupi a tradição do dilúvio, do qual escaparam um homem e sua irmã, que se achava pejada, abrigando-se ambos em um jenipapeiro; assim como a crença no paraíso, "campos onde há muitas figueiras ao longo de um formoso rio".

Cardim traça o retrato do caraíba, que prometia aos índios o advento de um tempo durante o qual as *enxadas cavavam por sós* e os panacus iriam, sem ninguém os conduzir, buscar alimentos à roça. E menciona muitos outros costumes e idéias dos Tupi. Os índios, por exemplo, consideravam agourentos os latidos do tapiti; nas bodas o noivo podia beber o cauim, oferecido por um velho, que lhe amparava a cabeça para que o nubente não arrevesasse, sinal de pouca valentia. Cardim também descreve os ritos do nascimento [o gesto do "compadre" levantando a criança, o jejum do pai (até cair o umbigo), a covada, a colocação na rêde dos "molhos d'ervas" (que simbolizavam os contrários, aos quais o filho teria de matar) e a colocação do algodão na cabeça do recém-nascido (para que o mesmo não chorasse)]; a saudação lacrimosa; o uso da "canguera"; os processos agrários; o geito, que guardavam os índios, ao andar pelos matos, o homem adiante, a mulher atrás, para protegê-la de alguma cilada, revertendo-se os papéis quando a marcha era de volta; a renominação do matador do jaguar; as danças e cantos; as cerimônias funéreas (uma das suas páginas mais valiosas); a crença entre os ameríndios de que, dando pancadas nas cadeiras, com a cobra boitiapoá, as mulheres deixavam de ser estéreis.

Não obstante, as melhores informações de Cardim referem-se aos ritos de antropofagia, indispensáveis, ao lado das de Thevet e de Staden, ao estudo dêsse costume de tão vasta distribuição na América do Sul.

Apresado o inimigo, os captores atam-lhe "uma cordinha delgada ao pescoço", ou laçam-lhe os braços (se era homem capaz de fugir) e, antes de entrarem na povoação, é o mesmo enfeitado, depilado e tonsurado. Chegando à aldeia, recebem-no as mulheres, aos gritos ou "palmadas na boca" e substituem a cordinha do pescoço por outra, de tecedura mais complicada. Daí em diante, o prisioneiro leva, na taba, uma existência igual à dos outros índios, permitindo-se-lhe ter esposa, muitas vezes escolhida entre as "moças e filhas de principais". E, determinado o dia da execução, preparam as cunhãs os potes e vinhos, convidando-se, em seguida, os amigos ou aliados das vizinhanças.

O ritual do canibalismo obedece às seguintes regras:

1º dia.—A corda, com a qual a vítima vai ser amarrada, é conduzida festivamente ao pátio da aldeia, "dentro de uns alguidares" e tingida com "polpe" de "barro branco". Antes, um "mestre" tece na corda complicado laço.

2º dia.—Construção de uma espécie de palhoça de "canas bravas", à qual se ateia fogo. Em tôrno, dançam mulheres e homens, êstes

com "maços de frechas ao hombro". O prisioneiro, colocado a certa distância, atira nos dançarinos com tudo o que se lhe encontra ao alcance.

3º dia.—A população reune-se, todos levando "gaitas de canas" à mão. Homens e mulheres põem-se, então, a executar danças, ao som dêsses instrumentos, batendo no chão, ora com um pé, ora com outro.

4º dia.—Ao amanhecer, o prisioneiro banha-se no rio. De volta, é sùbitamente atacado por um dos seus captores, que o procura maltratar; se o agressor se vê constrangido a abandonar a luta, outro companheiro toma o seu lugar. Acabada a peleja, enlaça-se o pescoço do prisioneiro com corda, adrede preparada, enquanto as moças, sob

Carta do Brasil, segundo P. Bertius. Cenas da antropologia ritual, vendo-se o moquém *(boucan)* onde se assavam as carnes da vítima. É de 1618, mas os toponimios geográficos consignados são quase todos do século XVI.

a direção de uma velha, entoam cantigas referentes às cenas que se passam no momento.—"Somos as que esticam o pescoço ao pássaro" (dizem). A êsse tempo tem início a distribuição do vinho, de que se acham cheios os potes conservados em fileira "pelo meio de uma grande casa". Enquanto dura a bebedeira, o prisioneiro é untado com o suco de certo "leite" pegajoso, ao qual os índios aderem pós de cascas de "ovo verde", tintas e penas picadas; a espada, de cabeça triangular, é igualmente pintada e adornada.

5º dia.—Despede-se da vítima a sua companheira; "então lhe

tiram a peia e lhe passam as cordas do pescoço à cita". E assim é o infeliz conduzido até junto do matador, que, pintado e coberto de um manto de plumas, dança em volta do terreiro (nessa ocasião o prisioneiro tenta vingar-se, jogando nos inimigos quaisquer objetos ao seu alcance). Antes do golpe mortal, o "padrinho do novo cavaleiro" toma a espada, passando-a e repassando-a entre as pernas, com a qual, depois, finge dar uma "estocada aos olhos do morto". Em seguida é a arma restituída ao executor que, após uma troca de palavras com o condenado, procura assestar-lhe o golpe na nuca (se êste cai de costas é sinal de mau agouro, estando em perigo a vida do matador). Seguem-se as cenas da extração das vísceras, do retalhamento do corpo, da assadura das peças no moquém. Os hospedes mais honrados levam para casa pedaços, bem tratados, da carne e, em suas terras, "fazem festas e vinho de novo".

Por fim, começa o cerimonial do resguardo do matador, que, abandonado o manto e a espada, recolhe-se à oca, onde o aguarda o padrinho. O padrinho, realmente, já então deve ter fixado, à porta da choupana, uma das extremidades do arco, estirando a corda de modo a permitir que o afilhado passe pelo centro da arma sem tocar em nada; mas, logo que o executor realiza a façanha, o velho afrouxa a corda, finge disparar uma flecha e ensaia um gesto de enfado por não ter alcançado o seu desígnio. Em seguida, o matador põe-se a correr de oca em oca, enquanto as irmãs e primas saem, pela aldeia, a gritar: —"Meu irmão se chama Fulano" (e dá-lhe outro nome). Terminada a cena da renominação, o algoz retorna a casa, onde passa o dia em pé, sôbre "certos paus de pilão", imóvel e silencioso; durante o tempo da expiação os índios apresentam-lhe a cabeça do morto, à qual tinham extraído um dos olhos, e, com os nervos da órbita, untam-lhe os pulsos, fazendo ainda dos lábios uma espécie de "manilha" para o braço. Por fim, vem o recolhimento à rêde, a escarificação da pele, a tatuagem, o jejum, e, concluído tudo, seguem-se novos vinhos—, para o matador "tirar o dó e fazer o cabelo".

Cardim regista o nome de numerosas tribos, muitas delas inindentificáveis. Os Potiguara senhoreavam a Paraíba e parte de Pernambuco; os Tupinambá, o rio Real "até junto dos Ilhéus"; os Caeté, as margens do São Francisco; os Tupiniquim, as regiões que vão dos Ilhéus ao Espírito Santo, passando por Pôrto Seguro. Os Tupiná (*Tupiguae* no texto, talvez os mesmos Tobajaras) viviam no sertão que começa em São Vicente e termina em Pernambuco; os Temiminó, no Espírito Santo; os Tamoio, no Rio de Janeiro (os das serras se chaman Ararape); os Carijó, além de São Vicente; os Aimoré (*Guaimurês* no texto), no interior, vizinhos aos Tupiniquim;

os Guaianá, no centro da Bahia, onde moravam também os Cariri; os Carajá, muito para dentro do São Vicente; os Guaitacá, na costa marítima, "entre o Espírito Santo e o Rio de Janeiro"; os Cataguá, do Espírito Santo ao Pôrto Seguro. Alguns topônimos estão naturalmente adulterados: os *Nhanduy*, de língua diferente, lembram os Janduy ou Nhanduy; os *Parapotô* recordam os Carapotó ou Carapotô, os *Aruacuig* os Aruak, os *Caraembâ* os Caraíba e os *Itati* os Itatin (Guaraio ou Guaraiú).

Na *Informação da Província do Brasil* o jesuíta em questão acrescenta mais alguns elementos de interêsse para o estudo do indígena brasileiro, como, por exemplo, a prestação de serviço do noivo ao sogro, "como fez Jacob a Labão". E observa que, entre os indígenas do Brasil, os mais "políticos" são os Tupinambá e os Tupiniquim.

X.—Lopes Vaz e Gabriel Soares de Sousa

A data de 1587 serve de marco a dois documentos importantes de interêsse para o Brasil; ambos só foram divulgados após o decurso de mais de dois séculos.

Um dêles é o relatório de Lopes Vaz, *A discurse of the West Indies and South Sea.*[115] Lopes Vaz, ao viajar pelo Amazonas e por grande parte do litoral brasileiro, descreveu, de modo particular, alguns aspectos da vida social dos colonos (os engenhos-de-açúcar, a riqueza dos habitantes, o patriarcalismo rural), mas fazendo poucas referências aos ameríndios. A outra obra, da autoria de Gabriel Soares de Sousa, é mais importante, sendo conhecida, geralmente, pelo nome de *Tratado descritivo do Brasil em 1587.*[116] O *Tratado* de Gabriel Soares de Sousa está dividido em duas partes: a primeira é um roteiro e descrição geográfica da costa do Brasil, com umas poucas informações etnográficas; a segunda, além de conter a relação da flora e da fauna brasílica, inclue uma longa monografia a respeito dos indígenas, sobretudo os Tupinambá.

Gabriel Soares de Sousa nasceu, por volta de 1540, no Ribatejo[117] e era ainda bastante moço quando partiu para o Brasil, onde residiu durante dezessete anos.[118] Em Salvador, lugar da sua escolha, constituiu família, tendo sido senhor-de-engenho em Jaguaribe e em Jequiriçá. No ano de 1584 voltou à Europa a fim de obter concessões para "a conquista e descobrimento do rio de São Francisco", onde pretendia, talvez influenciado pelas informações dos sertanistas, entre os quais seu mano, já falecido, explorar preciosas minas; como a expedição das regalias e provisões reais demorasse por mais tempo

do que era de esperar, o autor do *Tratado* só pôde retornar à Bahia em 1591, de onde logo partiu em busca das tão sonhadas riquezas. José Batista da Silva,[119] com apôio em um manuscrito inédito, pertencente ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, traçou a rota dessa entrada: o bandeirante, acompanhado de numerosa comitiva, partiu de Jaguaribe, atingiu "aponta daserra do gayriru eonde fez hûa caza forte que ainda hoje existe", desceu para o vale do "Ryo do Paraussu" e alcançou a "Serra do Orobo"; na margem esquerda do Paraguaçu e na base da serra do Orobó edificaram-se outras duas casas-fortes. Prosseguindo viagem, Gabriel Soares de Sousa, foi ter às serras de Jacobina e, em seguida, ao Morro do Chapéu. No vasto sertão compreendido entre Jacobina e o Paramirim, faleceu Gabriel Soares de Sousa, abandonado, devido a uma refrega, pelos companheiros da expedição. Seus ossos foram depois recolhidos e sepultados na igreja do Mosteiro de São Bento do Salvador.

Na carta de primeiro de março de 1587, com a qual ofereceu o manuscrito de sua obra a d. Cristóvão de Moura, dizia o autor: "Obrigado de minha curiosidade fiz, por espaço de 17 anos que residi no Estado do Brasil, muitas lembranças por escrito, do que me pareceu digno de notar, as quais tirei a limpo nesta côrte em êste caderno... Como minha tenção não foi escrever história que deleitasse com estilo a boa linguagem, não espero tirar louvor desta escritura e breve relação... que a V. S. afereço".

Varnhagen[120] gaba em Gabriel Soares de Sousa os seus conhecimentos topo-corográficos, salientando que, embora não fôsse êle um botânico, Plínio, Acosta, Gomara, Oviedo e Azara não lhe foram, nesse particular, superiores. Rodolfo Garcia[121] observa que o estudo dêsse autor resume a geografia "nacional e prática de seu tempo", eliminando muitos dos nomes da cartografia dos primeiros lustros, acrescentando outros, em maior número, de procedência indígena, que se fixaram definitivamente na onomástica brasileira. O valor enciclopédico da obra, ou o caráter científico da mesma, reconhecem-no Capistrano de Abreu, Alfred Métraux e Oliveira Lima, para citar apenas alguns nomes mais importantes. Se o estilo do autor do *Tratado* era rude, não se lhe pede negar o conteú sólido, o método expositivo e o poder de síntese: "Em tôda a história da literatura social brasileira dos tempos coloniais, o vulto de Gabriel Soares de Sousa só encontra rival de maior porte na figura do grande naturalista do século XVIII, Alexandre Rodrigues Ferreira".[122]

Em espírito Gabriel Soares de Sousa foi um brasileiro, tanto quanto Pero de Magalhães Gandavo era um português e Fernão Cardim teria sido um luso-brasileiro. Gandavo, ao louvar o novo país, não tira o pé de

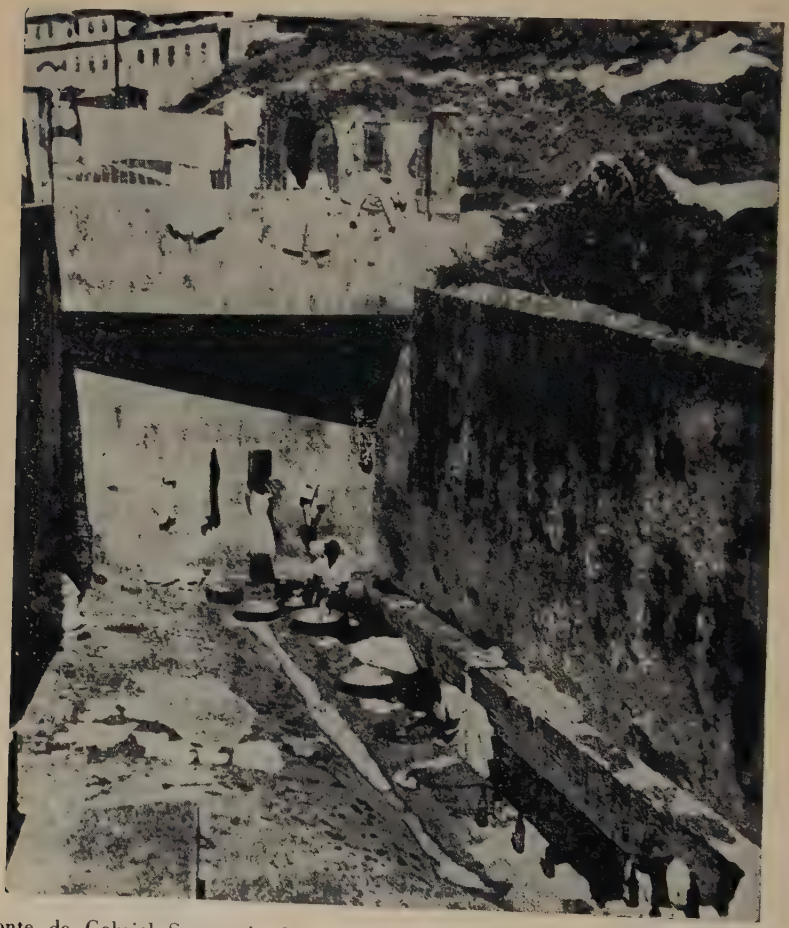
Portugal: "Santa Cruz" é a terra "del-Rei nosso Senhor"; em São Vicente e no Rio de Janeiro, geia em tempo de inverno "quase como neste Reino"; os panos fabricados no Brasil são de algodão e "todo o mais vai dêste Reino"; "nenhum pobre and pelas portas a pedir neste Reino". Cardim, não perde também de vista a pátria, mas não esconde o seu encanto pelo Brasil: o quati parece-se com o texugo de Portugal, o guaxinim é do tamanho da raposa de Portugal; os cajueiros são tantos "como os castanheiros em Portugal". Já Gabriel Soares de Sousa trata os portugueses como se não fôsse igualmente um reinol. Discorrendo, por exemplo, sôbre as raízes do aipim, informa que os índios a conhecem pela côr dos ramos, "no que atinam poucos Portugueses". E, até no que diz respeito a comparações, esquece Portugal e dá preferência à Espanha (as fôlhas de taioba têm a feição das dos plátanos "que se acham nos jardins de Espanha", o ingá lembra as "alfarrobas de Espanha", a "corneíba é a aroeira de Espanha", o "caburèaçu" iguala, no tamanho, às águias de Espanha, os cururus são os sapos de Espanha). Daí dizer José Veríssimo[123] que a sinceridade da sua "longa, minuciosa e exata informação" não chegou a "prejudicar-lhe os gabos e encarecimentos da terra", que no "forasteiro aclimado" traduziam um tocante amor "ao seu exótico país de adoção" —país onde passara da pobreza à abastança, país a que consagrara o melhor da existência, país onde amara e fôra amado, país, enfim, onde "iria morrer na busca aventurosa e dura das suas riquezas nativas". Mesmo a rivalidade, que manteve com os jesuítas tinha, no âmago, muito dêsse brasileirismo. Os padres (dizia Gabriel Soares de Sousa) deitavam fora os moradores, tomando-lhes as terras para nelas construir "casas de prazer", sendo a catequese, na realidade, uma ilusão, pois não havia nenhum silvícola que esquecesse de todo as suas gentilidades (bastava que os mesmos, atingindo a puberdade, se afastassem por "oito dias" dos colégios em missões). Os jesuítas o que queriam era tirar o maior proveito dos índios, mandando-os grangear suas fazendas, fazendo-os caçar ou pescar para êles e forçando-os a trabalhar nas obras ou olarias da Companhia.[124] Gabriel Soares de Sousa era vereador, na Bahia, quando assinou o ato que aclamou Filipe II rei de Portugal.[125]

Hoehne nota a classificação errônea, dada por Gabriel Soares de Sousa à videira e à cana-de-açúcar, mas destaca, entretanto, a descrição do coqueiro (digna de atenção), a da tamareira, a da mandioca (inclusive o processo de fabricar farinha), a da batatadoce (da qual enumerou oito variedades), a do mangarito ("nítida descrição"), a da taioba (perfeitamente definida), a do caju ("descrição maravilhosa"), a do mamão (descrito "com admirável pre-

cisão"), a do imbu ("até hoje... a mais perfeita"), a do araçá ("descrição exata"), a da maçaranduba, a da pindoba, a do mundurucu ("descrição maravilhosa"), a do ananás, a da umbaúba, a do mangue vermelho e a do algodão. Na relação da fauna brasílica, Gabriel Soares de Sousa não foi menos cuidadoso, tendo sido fácil a Pirajá da Silva identificar quase tôda a nomenclatura deixada por êsse autor —o tabujajá *(Euxenura galeata* Molina), o tuiuiú (a cabeça-de-pedra), a uratinga (a guiratinga), a "aguapeaçoca" (a jaçanã), o ageruaçu (o juruaçu), o carabuçu (a garça branca, *Ardea candidissima* Gm.), o oitibó (o noitibó), a uranhengatá (a guriatã), o suiriri (o pintassilgo), etc.

O Rio Grande (identificado com o braço mais ocidental do delta do Paraíba) servia de divisório entre os Tapuia e os Potiguara. Os Potiguara, donos de parte da costa do Nordeste, isto é, do Rio Grande ao Paraíba, antropófagos, eram excelentes arqueiros e bons pescadores, falando a língua dos Tupinambá; do Paraíba ao São Francisco, no litoral, viviam os Caeté, inimigos dos Potiguara e dos Tupinambá (os Caeté, que foram dizimados pelos Tupinambá e Tupinaê, fabricavam jangadas de piripiri, sendo "grande músicos e amigos de bailar"). Os Aimoré, espalhados pelas capitanias de Pôrto Seguro e dos Ilhéus, eram selvagens de porte mais elevado que os demais, "grandes corredores", levando vida errante e vivendo exclusivamente da caça; quando chovia, êsses indígenas arrimavam-se ao pé de uma árvore e ali construíam abrigos provisórios; além disso, os Aimoré gostavam de armar emboscadas aos inimigos, não sabiam nadar e comiam carne humana "por mantimento", ao contrário dos índios de outras tribos, que só o faziam "por vingança". Os Tupiniquim, que outrora dominavam a costa entre o Camamu e o Cricaré, deixaram as praias, perseguidos pelos Tupinambá, com os quais, aliás, se assemelham pela "linguagem, vida e costumes". Ao sul dos Tupiniquim, na capitania do Espírito Santo, estavam acampados os Guaytacá, de pele mais alva que os restantes índios, os quais dormiam em fôlhas espalhadas no solo e praticavam uma agricultura rudimentar. Embora parecidos, em certos costumes, com os Tupinambá, os Guaytacá não apreciavam a carne humana e tinham o costume de pescar à lança os tubarões, dos quais extraíam os dentes com que faziam as pontas das suas flechas. Eram os Guaytacá, finalmente, inimigos dos Papaná *(Papanazes* no texto, talvez os antepassados dos atuais Puri), nos costumes uns e outros pouco diferentes; é verdade que os Papaná mantêm uma tradição, que os Guaytacá não conhecem: a do *wehr-geld*, o que consiste no seguinte: se algum índio mata o companheiro, a família do matador é forçada

a entregar o criminoso à família da vítima, que o executa, participando todos dos ritos funerários (foragindo-se o criminoso, a família da vítima toma em cativerio o filho ou parente mais próximo do ofensor). Mais para o sul, habitavam os Tamoio (do Rio de Janeiro a Angra dos Reis), parentes do Tupinambá; eram "componedores de cantigas de improviso" e erigiam tabas bem fortificadas. Em



Fonte de Gabriel Soares de Sousa, construída por êsse senhor-de-engenho em Salvador, Estado de Bahia. Segundo uma fotografia de Voltaire Fraga, publicada no tomo 2º da *Notícia do Brasil.*

São Vicente limitavam-se os Tamoio com os Guayaná *(Goianezes* no texto), seus impiedosos adversários (os Guayaná, como se sabe, são os antepassados dos atuais Kaingang e Aweikoma).

Os Tupinaê, os Amoipira e os Ibirajara eram índios tapuias de "diferentes castas" (êrro, que o autor mais adiante correge). Os Tupinaê, de fato, assemelhavam-se aos Tupinambá, "no parecer, vida e costumes"; na língua, não tinham mais diferença entre si do que o possuem "os moradores de Lisboa" e os "de entre Douro e Minho", embora a dos Tupinambá fôsse "mais polida". Entre as particularidades e traços culturais característicos dos Tupinaê figuravam a tosquia da cabeleira (cabelos compridos para trás, aparados e "desafogados por diante"), a infidelidade e inconstância no trato, a inclinação para as "chacotas", o maior número de furos nos lábios. Os Amoipira, descendentes dos Tupinambá, dominavam boa parte do São Francisco; faziam os seus roçados cavando a terra "com uns paus tostados agudos", pescavam usando anzóis de "espinhos tortos" e usavam, na guerra, tambores de um só pau cavado ao fogo, trombetas "de uns búzios grandes" e flautas feitas "da perna das alimárias que matam". Os Ibirajara, finalmente, não se entendiam, na linguagem, "com autra nenhuma nação de gentio", distinguindo-se pelo seu modo de pelejar com paus, agudos em ambas as extremidades, que atiravam contra o inimigo. Pelo nome de Tapuia designava Gabriel Soares de Sousa o antigo gentio que senhoreava a costa do Brasil, de onde foram expelidos, estando agora os mesmos confinados às regiões do Prata e do Amazonas. Como eram tantos e tão divididos, não podia o autor, por falta de elementos, dar maiores informações a seu respeito, limitando-se, portanto, a falar dos da Bahia, apelidados de Maracá. Quando os Maracá falam, "sempre de papo tremendo", só os entendem os índios do grupo tapuia. Não são êles antropófagos, nem cultivam a mandioca; ao cantar, "não pronunciam nada, por ser tudo garganteado, mas ao seu modo". Pelejando em campo aberto, são "pouco amigos de abalroar cêrcas", ou de invadir a oca dos contrários, respeitando, assim, a inviolabilidade do lar.

A maior parte das informações etnográficas, deixadas por Gabriel Soares de Sousa, dizem respeito aos Tupinambá, aos quais o autor dedica nada menos que trinta capítulos. Essas informações, não só confirmam as dos documentos mais antigos, como trazem novas achegas para o estudo do ameríndio brasileiro.

As contribuições mais importantes, assinaladas pelos etnólogos modernos, são as seguintes (referentes à cultura tupinambá):

a) Fincavam-se "estacas" no terreiro da aldeia, onde se erguiam as rêdes ao "redor da do principal", na ocasião dos conselhos ou reuniões dos chefes (o pátio das execuções ficava fora da aldeia). *b)* Os tirantes das ocas eram amarrados com cordas de cipó, escolhendo-se, na construção do teto, as fôlhas tenras da pindoba e do

anajá-mirim, fria no verão e quente no inverno (preliminarmente, as fôlhas do cipó eram fendidas em quatro tiras). *c)* Duravam as malocas três ou quatro anos, enquanto lhes não apodrecia a palma das cobertas; as alfaias e legumes guardavam-se nos jiraus, armações feitas de varas bem juntas e suspensas aos tirantes. *d)* Ninguém se podia mudar do seu "lanço", salvo o noivo solteiro, que, nesse caso, iria morar no lanço onde vivia a noiva. *e)* As ocas ou tejupares são edificadas de modo a deixar um caminho ou rua no meio delas. *f)* Carregava-se o tacape atado ao pescoço, por trás; escolhia-se um pau mole e leve para os "pavezes"; pintavam-se os coités *(cuieyba)* de tinta preta por dentro e tinta amarela por fora; transportava-se a farinha de guerra "ensacada em uns fardos de fôlhas". *g)* Entre as armadilhas figuravam os mundéus (tapagem de pau a pique) e os laços; nas pescarias, a linha (extraída do tucum) e os puçás (tapava-se antecipadamente a boca dos esteiros com varas). *h)* Os legumes, inclusive a carne, curavam os índios "ao fumo". *i)* Entre as atividades masculinas figuravam a lavagem das rêdes e, ao que parece, também a fabricação dos mantos e carapuças. *j)* Algumas vezes, furavam-se os lábios superiores. *k)* Os cabelos, as mulheres untavam com óleo de "cocos bravos". *l)* A casca do ananás servia para tirar as nódoas das roupas. *m)* Coziam-se os potes em fornos abertos no solo. *n)* As tapacurás faziam engrossar as pernas das moças. *o)* Da "ubiragara" faziam-se canoas; dos búzios, trombetas. *p)* Só os meninos impúberes, filhos dos principais, eram inumados em igaçabas, depois enterradas na própria oca onde morava o pai; também se sepultavam os morubixabas na sua própria choupana, em uma rêde, emplumados e untados de mel, em cova "muito funda e grande, com estacadas em derredor para que a terra não caia no defunto" (junto da rêde, punham-se os arcos, flechas, tacapes e maracás da propriedade do morto), após o que as mulheres se tingiam de jenipapo e cortavam o cabelo. *q)* A pressa em enterrar o defunto era tão grande que os Tupinambá, algumas vezes, amortalhavam o doente ainda vivo.

Certos pormenores dos costumes canibalescos (o corte das "naturas" para serem entregues às suas esposas, que as guardavam "depois de mirradas no fogo", a quebra da caveira do inimigo, quando, por acaso o encontram sepultado) e da organização familiar dos Tupinambá (os fios de algodão, que as moças levavam à cinta, indicativos de virgindade; o tabu da mulher, enquanto impúberbe; o caráter incestuoso das relações entre irmãos e irmãs e entre sobrinhos e tias paralelas; o tratamento de *pai* dado pelos sobrinhos aos *tios;* o dever, em geral, de casar a viúva com o irmão mais velho do morto) são

igualmente contribuições de Gabriel Soares de Sousa para o conhecimento do indígena brasileiro. Os tupinambá eram muito supersticiosos. As mulheres, por exemplo, que modelassem uma vasilha de barro, não deviam cuidar da sua cocção. E, se o pajé *lançava a morte* contra algum indivíduo, a vítima, deitando-se na rêde, recusava alimentar-se e acabava, não raras vezes, por morrer de jejum. O instinto de orientação era muito acentuado entre aqueles silvícolas, que empregavam técnicas especiais no reconhecimento das regiões, como, *v. g.*, deitarem-se no chão ou cheirar o ar. Os caciques, em regra, escolhiam a área onde devia erigir-se a maloca dos seus governados; nos conselhos, os gerontes falavam cada um de per si e, nessas ocasiões, jàmais havia tumulto.

Os primeiros capítulos da excelente monografia de Alfred Métraux, *Migrations historiques des Tupi-Guarani*,[126] são firmados nas notícias fornecidas por Gabriel Soares de Sousa —os Tapuia habitavam, outrora, o litoral do Brasil, de onde foram expulsos pelos Tupi, ainda restando, ao tempo em que escrevia êsse informante, alguns trechos ocupados pelos Guaytacá e pelos Guayaná; os Tupinaê também lançaram os Tapuia do trato costeiro da Bahia, sendo aqueles, por seu turno, posteriormente repelidos pelos Tupinambá.

XI.—Anthonie Knivet

Dos fins do século XVI é a narrativa das peregrinações e aventuras, no Brasil, do inglês Anthonie Knivet,[127] as quais abrangem os anos de 1591 a 1602. "Dos estudiosos e investigadores da nossa história pátria (diz Teodoro Sampaio)[128] não lograram até aqui o devido aprêço as peregrinações do inglês Anthonie Knivet, realizadas no Brasil pelos fins do século XVI. Não as apreciou ainda, com o interêsse e espírito desprevenido, que a narrativa do marinheiro de Cavendish bem o merece, a crítica esclarecida... Deixou-se à margem, com a tacha de inverídica, confusa ou mentirosa, a narrativa do prófugo marinheiro"... Todavia essa narrativa, embora ditada e não escrita por seu autor, "lança muita luz sôbre os costumes dêsse tempo e também sôbre certos fatos que, nas nossas crônicas, precisavam de confirmação; descreve com minúcias episódios interessantes de viagem; relata os feitos e proventos das expedições ao sertão, à cata de escravos, assinalando-lhes o caminho com a possível exatidão, através do alto e baixo Paraíba, através do Tietê e dos seus afluentes superiores, desde a capitania do Espírito Santo até Cananéia, do Rio de Janeiro até as regiões campestres do sul de Minas; dá notícias de minas, cuja exploração então se iniciava; trata, com

boa cópia de informações, das diversas tribos do gentio da costa e do sertão"... E conclue Teodoro Sampaio: "Fôsse o narrador um espião da Inglaterra... e não teria por certo preenchido, com mais rigor, as funções".

Knivet, de fato, algumas vezes exagera, atingindo o fabuloso (o monstro marinho, de escamas no dorso, as gibóias de pernas de crocodilo, as montanhas de cristal, tão altas que pareciam atravessar as nuvens); mas, na maior parte, a sua história é contada "com naturalidade e singeleza", sem denotar nenhum azedume pelos seus algozes, notando-se-lhe, ao contrário, um temperamento compreensivo e bonacheirão —os sentimentos de um homem "a quem a sorte adversa timbra em desservir, sem todavia rendê-lo pelo desespêro".

Em agosto de 1591, Cavendish partiu de Plymouth com cinco navios em destino ao Pacífico, que então se chamava de Mar do Sul, devendo passar, em caminho, pelo estreito de Magalhães. À altura do Cabo Frio a frota inglesa capturou um navio mercante, cujo pilôto foi forçado a guiar os ingleses até a Ilha Grande, "a vinte léguas de Santos"; nessa ilha a maruja praticou tôda sorte de desatinos. Ao amanhecer do dia 25 de dezembro, a vila de Brás Cuba era saqueada, mas Cavendish, temendo um contra-ataque, se fez de velas para o estreito de Magalhães, que não conseguiu transpor. Desbaratado pela intempéries e pela fome, o almirante britânico retornou ao Brasil e, após outros insucessos, teve que desembarcar numerosos feridos e moribundos na ilha deserta de São Sebastião, entre os quais o moço de bordo de nome Anthonie Knivet, que foi aprisionado e conduzido para o Rio de Janeiro, onde lhe deram trabalhos pesados de escravo em um engenho-de-açúcar do governador Salvador Correia de Sá.

Em 1593, Martim de Sá, filho do governador, tomou Knivet a seu serviço. O inglês foi, então, enviado ao interior, a fim de comprar escravos, tendo, nessa ocasião, oportunidade de visitar os Puri, entre os quais presenciou a saudação lacrimosa. E, anos depois, em 1597, Knivet viu-se incorporado à bandeira, promovida pelo seu novo amo contra os Tamoio; no decorrer da expedição, em uma das aldeias dos Guaianaguaçu (*Waanawasus* no texto original), foram os sertanistas recebidos, dessa vez com um cerimonial diferente, o do ritual agressivo. Dispersada a bandeira, pela fome e pela indisciplina, os aventureiros, um a um, sofreram a pena máxima, escapando apenas Knivet, salvo por ter sido julgado de nacionalidade francesa. Quase dois anos passou o marujo inglês na companhia dos Tamoio, ora combatendo os Temiminó, ora os Tupiniquim; afinal, após aventuras sem conta, ganhou, seguido de numerosos índios, o litoral, "em um ponto da costa entre Santos e Cananéia", caindo, afinal, o

troço dos fugitivos nas mãos dos portugueses, chefiados pelo próprio Martim de Sá. Quando Martim de Sá deparou-se, entre os prisioneiros, com "a figura esquálida e hirsuta do inglês fugitivo", ainda vivo, benzeu-se de espanto.

Estava Knivet, de novo, entregue ao seu antigo labor de escravo do eito, quando correram notícias de que os Goitaká voltavam a inquietar os moradores das vizinhanças de Cabo Frio. Dêsse modo, organizou-se outra entrada, comandada por Gonçalo Correia de Sá, da qual tomou mais uma vez parte Knivet; nessa expedição o inglês teve notícias da visita de São Tomé aos indígenas.

Em 1601, depois de uma infrutífera fuga para a Angola, de onde retornou prêso, conseguiu o aventureiro inglês acompanhar Salvador Correia de Sá, na sua viagem de volta à pátria; de caminho naufragou em uma urca holandesa, nos "baixos de d. Rodrigo". A viagem para Pernambuco foi feita a pé. Do Recife partiu Knivet em sua última bandeira, agora contra os Potiguara e, ao voltar, conseguiu ser levado por Salvador Correia de Sá para Lisboa. Afinal, depois de sofrer ainda muitos contratempos, Knivet obteve permissão de recolher-se à Inglaterra, levando para o seu país natal uma experiência triste e não menos dolorosa.

Knivet inicia a sua descrição sistemática dos selvagens, que pessoalmente conheceu, pelos Potiguara *(Petivares* no texto). Os Potiguara usam tatuagens no corpo e pedras verdes nos lábios; quando viajam pelo sertão, mastigam tabaco. Praticam êsses índios a covada e, enquanto a mulher está grávida, não matam "peixe ou caça fêmea", pois acreditam que isso fará mal ao feto. Outro costume interessante é o da entrega da prêsa, pelo caçador, à mulher com a qual vai coabitar durante a noite; esta deita-se em uma rêde e manda "às demais esposas do seu marido que a sirvam". Vizinhos dos Potiguara são os Mariquitá[129] *(Mariquites* no texto original), cujas mulheres guerreavam e eram arqueiras. Os Mariquitá untam o corpo com uma "espécie de goma" (na qual colam penas de papagaio e de outras aves), dormem em cavernas e atacam o inimigo, ocultos atrás das árvores.

No trecho entre o rio São Francisco e a Bahia de Todos os Santos habitam os Tupinambá, de costumes idênticos aos dos Potiguara; da Bahia de Todos os Santos aos Ilhéus dominam os Aimoré (gentios de estatura elevada, corredores exímios, de vida nômade, os quais dormem no chão). Moram os Temiminó em aldeias protegidas por paliçadas, atrás das quais armam "muros feitos de barro e pedra"; suas ocas são cobertas de "cascas de árvores", com paredes de bam-

hu. Os Temiminó combatem atirando projéteis incendiários contra os adversários.

Em Cabo Frio vivem os Guaytaká, que usam cabelos longos como os "irlandeses selvagens", não dormem em rêdes e constroem choupanas baixas e pequenas; na ilha Grande habitam os Guayaná, canibais de pequena estatura e pés chatos (usam o cabelo crescido aos lados e rapado no alto da cabeça, dormem em rêdes tecidas com cascas de árvores e pintam o corpo com o urucu). Já os Tupiniquim de São Vicente se pintam com a tinta extraída do jenipapo, trazendo as mulheres, na testa, uma fita delgada.

Knivet descreve ainda, embora, superficialmente, várias outras tribos do interior, entre as quais a dos "Eyrires", a dos "Molopaques", a dos "Motayas", os "Lôpos", etc. Muitas delas são inindentificáveis; os "Lôpos", todavia, são os Ibirajara (os Bilreiro dos portugueses).

XII.—Lineamentos somáticos e outros traços que interessam à antropologia física e à caracterologia

Os lineamentos somáticos e outros traços, que interessam, direta ou indiretamente, à antropologia física e à caracterologia, não foram objeto da curiosidade dos informadores e cronistas do século XVI. Não obstante, alguns dados a êsse respeito podem ser coletados. Caminha, por exemplo, observa que os ameríndios da bahia Cabrália eram "pardos" à maneira de avermelhados, de feições regulares e narizes bem feitos, usando as mulheres cabelos negros e compridos; assinalou ainda o escrivão da feitoria de Calecut alguns traços da psicologia ou temperamento do silvícola, isto é, o seu espírito de imitação e o seu caráter ao mesmo tempo alegre e suspeitoso. ["Amdauã mujtos deles damçando e folgando"; "e eles folgauam e rriam e amdauam cõ ele (Diogo Dias) muy bem ao soõ dagaita"; "e esteuerã asy huũ pouco afastados denos. E despois poucos epoucos mestureraranse cõ nosco. e abracauãnos e folgauam"; "e com quanto os cõ aquilo muito segurou e afaagou. tomauam logo huũa esqujueza como monteses"; "logo dhũa maão peraaouta se esqujuavam como pardaaes deceuadoiro". "e quãdo veo ao avanjelho que nos erguemos todos ẽ pee cõ as maãos leuantadas. eles se leuantaram cõ nosco e alçarom as maãos"; "E quando leuantaram ads que nos posemos em giolhos. eles se poserã todos coma nos estauamos cõ as maãos leuantadas"]. Vespúcio igualmente notou que o ameríndio tinha a pele parda ou leonada ("di color come bigio, o lionato"), isto é, como a da melena do leão, ou tirando ao vermelho ("de colore declinante a la roscie-

za"), sendo de compleição gentil e de boa estatura, com cabelos abundantes e negros, aparentemente sem nenhum defeito. Quanto às mulheres (acrescentava o veneziano), eram elas carnudas e só por exceção traziam seios flácidos.[130] Em suma, as deformidades tinham origem apenas no costume da perfuração dos lábios e em outras práticas intencionais da tradição ou dos costumes. Já na *Relação do Pilôto Anônimo* —o pilôto que tomou parte na expedição de Cabral— os índios do Pôrto Seguro eram "baços".

Pigafetta, ao notar que os ameríndios do Brasil, homens e mulheres, não se diferençavam, em aparência, dos europeus, salienta mais um particular (tambem não alheio a Vespúcio) —a longevidade; freqüentemente, alcançavam os índios cento e vinte e até cento e quarenta anos (esta última idade foi igualmente consignada pelo autor da *Nova Gazeta do Brasil*). Conta o padre Antônio Rodrigues[131] que batizou uma velha de cem anos e outra, da mesma idade, aliás, sua madrinha. Léry, mais moderado que Vespúcio ou que Pigafetta, afirma que muitos dos Tpinambá atingiam os cento e vinte anos.[132]

Gandavo, além de fixar a côr baça e o cabelo corredio dos índios brasileiros, faz referência também ao seu "rosto amassado" (equivalente ao *nasum compressum* de Marcgrave) e às suas feições "à maneira de Chins"; na maior parte são os mesmos selvagens "rijos" e "bem dispostos", entendo que, como vivem descansados, engordam muito, embora com qualquer desgosto possam logo emegrecer (são "mui inconstantes e mudáveis"); Gabriel Soares de Sousa, escolhendo igualmente a côr baça, no mais quase repete Gandavo, embora acrescente ao retrato alguns elementos outros —as "pernas bem feitas", os "pés pequenos" e os dentes bons, alvos, miúdos, os quais nunca se estragam. Segundo Cardim[133] é o vermelho que determina a tonalidade da pigmentação cutânea do nosso indígena.

Thevet, parece que influenciado pela descrição de Vespúcio, já então muito conhecida, dá à tez dos Tupinambá o tom avermelhado, "puxando à côr da pele do leão", embora menos acentuado que o dos negros escuros e mestiços da Etiópia, adicionando que jàmais tinha visto, entre êles, aleijados, cegos ou corcundas; pelo contrário, eram todos, homens e mulheres, quanto ao corpo, o mais bem conformados do mundo. Mas o frade francês não ocultou que tinham os índios o olhar terrificante e os olhos negros e oblíquos ("lousches"); já os Tupiniquim eram baixotes e de nariz achatado.

Staden é que não achou diferença nenhuma entre os Tupinambá e os europeus. Tal foi também a opinião de Léry: "Se alguém quiser traçar o retrato do silvícola brasileiro (diz o calvinista) bastará

imaginar um homem inteiramente nu, de membros bem proporcionados, sem nenhum pêlo no corpo (a não ser o da cabeça, assim mesmo tosquiados a seu modo), com ossos ponteagudos ou pedras verdes enfiadas em orifícios abertos nos lábios, de brincos nas orelhas e colares de conchas ao pescoço, o tronco e as pernas pintadas de tinta

A família tupinambá. Segundo uma estampa divulgada na edição *princeps* da obra de Léry.

de jenipapo". E eis o índio sem tirar nem pôr, faltando apenas pôr-lhe nas mãos o arco ou as flechas e, junto dêle, uma das suas mulheres, com o filho pendurado na tipóia e as pernas escanchados na ilharga. Todavia, se os Tupinambá não são maiores, nem mais

gordos que os europeus, nem por isso deixam de ser mais fortes, mais entroncados e mais bem dispostos. São os Tupinambá (conclue Léry) menos sujeitos a molestias que os europeus, não sendo pròpriamente negros, mas apenas "basanez, comme vous diriez les Espagnols ou Prouençaux". Anchieta dá a entender porque raramente se via algum índio deformado: perto de Piratininga nascera uma criança monstruosa que o pai "fez enterrar viva".

Os dados acima recolhidos, inclusive as gravuras deixadas por Thevet e por Léry, não se prestam para determinar quais eram os principais tipos morfológicos e temperamentais mais freqüentes entre os Tupinambá. Ambos êsses cronistas não foram os autores dos desenhos que ilustram as suas obras, alguns dos quais, como os de De Bry, são influenciados pelos modelos clássicos; só os de Staden, embora muito esquemáticos, permitem tirar sugestões nesse particular. No século XVII, ao tempo do domínio de Nassau no Nordeste, pintores europeus deixaram magníficos retratos do indígena brasileiro. Os mais conhecidos são os do holandês Albert van den Eeckhout [134] e os do alemão Zacharias Wagner, na maioria de índios tapuias, talvez os Tarairiú. Os Tapuia de Wagner e de Eeckhout parecem enquadrar-se em alguns somatotipos (Sheldon) em que predominam os componentes endomórficos e mesomórficos, ao passo que os Tupinambá, pintados pelos mesmos artistas, se enquadram melhor nos somatotipos marcados pelos componentes endomórficos e octomórficos.

Em relação, particularmente, aos Tupi da costa brasileira (os Tupinambá, os Tupiniquim, os Temiminó, etc.), é evidente que os caracteres físicos ressaltados pelos informadores e cronistas do século XVI incluem muitos elementos morfológicos do grupo denominado por A. d'Orbigny[135] de "brasíleo-guarani", a saber, côr amarelenta (ligeiramente misturada de vermelho), estatura média de 1m,62, formas bem massiças, fronte levemente alta, face cheia e circular, lábios finos, olhos em geral oblíquos e repuxados no ângulo externo, arcadas zigomáticas pouco manifestas (exceto na idade adulta), barba escassa, etc. Embora, na realidade, dificilmente se possam reduzir os índios brasileiros a um, ou mesmo a dois tipos antropológicos, como o pretenderam fazer Carl F. P. Martius e Couto de Magalhães. As diversidades são infindas, bastando lembrar que a côr da pele varia indefinidamente, não havendo motivo para chamar os nossos aborígenes de vermelhos: vermelhos são os que se pintam de urucu; [136] mais geral é o amarelo-cinzento claro (23 da escala de Broca). Nos xantodermos, a variação é de 20 a 30 (escala de Von Luschan).[137] O mesmo se pode dizer quanto a outros elementos antropométricos

(a estatura, o índice cefálico, etc.), como o demonstraram as sínteses recentemente feitas por Morris Steggerda [138] e J. Bastos d'Ávila.[139]

XIII.—Línguas e dialetos do Brasil

No século XVI quase todos os índios da costa do Brasil falavam a mesma língua, com "insignificantes particularidades dialetais" peculiares às diversas tribos da grande família tupi.[140] Era a chamada "língua geral", a "língua da terra", a "língua do Brasil", a "lingua mais usada" dos jesuítas. Ainda que os Tupinambá estivessem subdivididos em bandos, inimizados entre si, falavam êles "uma lingua que é quase geral", diz Gabriel Soares de Sousa. Os indígenas da capitania de São Vicente eram conhecidos pela denominação de Tupi (Diego García, Joseph de Anchieta, Ulrico Schmidl, Simão de Vasconcelos); mas as demais tribos, cultural e lingüisticamente idênticas, adotaram outros nomes gentílicos, tais como Tupinambá, Tupiniquim, Temiminó, etc. Assim, quando as informações e documentos da primeira centúria falam, sem discriminação, em índios ou gentios do litoral brasileiro, referem-se quase sempre aos Tupi, sejam os mesmos do grupo dos Tupinambá, ou do grupo do Tupiniquim, ou, ainda, de quaisquer autros grupos túpicos. Nas regiões meridionais do Brasil, na foz do rio da Prata e nas bacias do Uruguai, do Panamá e do Paraguai dominava outra língua geral, o *guarani*, diferente do tupi antigo apenas em alguns aspectos fonéticos; o tupi concordava com o guarani, *grosso modo*, no léxico, na morfologia e na sintaxe.[141] Atualmente, são conhecidas numerosas línguas ou dialetos do *phylum* tupi-guarani; o tupi moderno, também denominado de *nheêngatu*, é falado sobretudo na bacia amazônica e serve de "língua de relação entre índios não-tupis", "particularmente entre as tribos da família aruak e da família tukuna".

A necessidade de converter os indígenas levou os missionários a estudar a língua nativa. As primeiras listas devem ter sido organizadas, talvez, pelos franciscanos o pelos jesuítas. Leonardo do Vale, por exemplo, falava o tupi antigo, que chegou a ensinar no Colégio da Bahia, com uma perfeição de causar espanto aos próprios índios. Êsse jesuíta morreu em São Paulo de Piratininga, no ano de 1591, deixando um *Vocabulário na Língua Brasílica*;[142] em 1574 já havia composto a *Doutrina Cristã na Língua do Brasil*.[143] *O Vocabulário* do padre Leonardo do Vale não chegou a imprimir-se mas deve ter andado de mão em mão, alcançando o Tucumã e o Paraguai com os primeiros jesuítas idos do Brasil.[144] Padre muito versado na língua geral era também Manuel Viegas, congnominado o "Pai dos

Marumimins", autor de três estudos, a *Doutrina*, o *Vocabulário* e a *Arte de Gramática*, todos na língua dos mesmos índios; na *Arte de Gramática* colaborou Anchieta.[145] Manuel Viegas chegou ao Brasil por volta de 1550; uns trinta anos depois já conhecia a língua dos Marumimim (também chamados Guarumunim), os quais estavam reduzidos na aldeia da Conceição, situada nas vizinhanças de São Paulo de Piratininga.

Alguns outros missionários igualmente deixaram, no século XVI, estudos das línguas indígenas do Brasil, entre os quais figuram os nomes de Joseph de Richiara,[146] de Pero Correia,[147] de Luís da Grã[148] e de Cristovão Valente.[149] Alguns dêsses estudos são meras traduções de cantigas ou cartilhas cristães. Mas a primeira gramática tupi é da autoria de Anchieta, a *Arte de Gramatica da Lingoa usada na costa do Brasil*, impressa em Coimbra no ano de 1595.[150] Êsse ensaio do grande jesuíta constitui uma fonte indispensável para o estudo do idioma mais falado no trato costeiro do Brasil, embora, no dizer de Plínio Ayrosa,[151] esteja eivada de pequenos senões —falta de método na seriação da matéria e influência dos cânones clássicos.

Anchieta deixou ainda muitos outros escritos, de interêsse lingüístico, tais como os *Cantos*, a *Doutrina Christãa*, o *Diálogo*, etc.[152] E consta que Gandavo também escreveu, em 1574, uma gramática tupi.[153]

Mesmo sem preocupação de estudar as línguas ou dialetos indígenas, quase todos os informadores e cronistas do século XVI contribuíram, direta ou indiretamente, para êsse campo indispensável à antropologia do ameríndio brasileiro, que é a lingüística. Em 1565 publicou-se, em Veneza, uma relação das palavras ameríndias, que assinalou Pigafetta em sua viagem de 1519 a 1522.[154] Os têrmos indígenas apanhados na obra de Staden foram anotados por Richard F. Burton, Teodoro Sampaio, F. de Assis Carvalho Franco e E. Wernicke; dos das cartas e informações jesuíticas encarregaram-se Rodolfo Garcia, Afrânio Peixoto, A. de Alcântara Machado, a do Vale Cabral e Batista Caitano de Almeida Nogueira. Pirajá da Silva deixou algunas notas no livro de Gabriel Soares de Sousa; J. H. Duarte Pereira e F. de Assis Carvalho Franco comentaram o material consignado na memória de Knivet.

A contribuição de Thevet foi fartamente anotada pelos americanistas Gaffarel e Métraux, inclusive por mim próprio; mais recentemente, a tarefa coube a Suzanne Lussagnet; na *Cosmographie universelle* êsse franciscano publicou três pequenos trechos, em tupi antigo —a *Oraison Dominicale en Sauvage*, a *Salutation Algelique* e *Le Simbole des Apostres*,[155] que não foram, na opinião do professor

J. Philipson, traduzidos pelo seu divulgador, mesmo com o auxílio de um intérprete, mas copiados de algum trabalho da autoria dos jesuítas portugueses. O "Colloque" publicado por Léry é mais importante que o tríplice extrato, acima referido, pois "é o único a refletir o linguajar dos primitivos habitantes da costa sul do Brasil", observa P. Ayrosa.[156] A obra do calvinista francês, na parte lingüística, foi também comentada por Gaffarel.

Parece ter sido Gandavo o primeiro autor a chamar a atenção para a particularidade da inexistência de três letras no tupi antigo, o *f*, o *l* e o *r*, "coisa digna de espanto, porque assi não têm Fé, nem Lei, nem Rei", acrescentando que alguns dos seus vocábulos eram usados sòmente pelas "fêmeas" e havia outros que não serviam "nem para os machos"; a frase a respeito das ausência das três letras seria, depois, repetida por outros escritores,[157] entre êles Gabriel Soares de Sousa. Anchieta vai mais além —as letras faltosas são o *f*, o *l*, o *z*, o *s* e *rr*, sendo a língua dos índios (refere-se incontestàvelmente aos Tupi em geral) "delicada, copiosa e elegante", com os nomes indeclináveis e mais "composições e síncopas" que a grega. Thevet, apesar de afirmar que a língua dos Tupinambá era rude, breve e obscura, salientou ser a mesma mais fácil de ser entendida que a dos turcos e a de outros povos levantinos. E Nóbrega, finalmente, achou semelhança entre a língua dos índios da costa e o biscaínho, pelo fato de existir entre as duas o mesmo processo morfológico: o "euskara" e o tupi (diz Capistrano de Abreu) eram ambas línguas incorporantes.

Na realidades, existia, no tupi colonial, o *r*, mas sempre brando, mesmo no princípio da palavra; por outro lado o *s* soa invariàvelmente como *ç*. O ilustre lingüísta, o padre Lemos Barbosa, assinalou as relações entre a língua e a cultura dos Tupi, mostrando, por exemplo, que o vocábulo *anga*, isto é, "a alma", tem um significado próprio da mentalidade dêsses indígenas, diferente do conceito que os atuais povos chamados civilizados fazem do mesmo têrmo. Os nomes de parentesco, por idênticas razões, igualmente diferem dos nossos. Além dessas divergências, de ordem cultural, outras há que são condicionadas por uma "tradição conceptual própria": o caso dos seres que o mencionado autor chama de "delimitados" e "indelimitados". *Y*, por exemplo, tanto significa "água" em concreto, como a "fonte", o "rio", a "lagoa", o "mar".

Salienta o padre Lemos Barbosa, finalmente, que é inconsistente a crítica à artificialidade dos antigos documentos sôbre o tupi da literatura colonial, inclusive a jesuítica. "O que é artificial na literatura missionária (conclue) é o pensamento ou quiçá a cultura que se põe na língua do índio, não necessàriamente a língua em que

se expressa aquêle pensamento. As palavras, o material sonoro empregado, os conceitos gramaticais expressos... enfim tudo o que é material estritamente lingüístico (e não apenas cultural), tudo ali é autêntico e legítimo... e não um artifício lingüístico, como seria, p. ex., um discurso em esperanto ou uma poesia em volapuque".

NOTAS

102A *Historia* de Gandavo foi traduzida em francês e publicada no tomo segundo das *Voyages, relations et mémories originaux pour servir à l'historie de la découverte de l'Amérique* (Paris, 1837); em 1858, reeditou-se a obra, simultâneamente, em Lisboa (na *Coleção de opúsculos reimpressos relativos à História das navegações, viagens e conquistas dos Portugueses*, tomo I, n. III) e no Rio (na *Rev. do Inst. Hist. e Geog. Bras.*, tomo XXI). Uma edição facsimilar do texto em 1576, em dois volumes, tradução inglesa, com numerosas notas de John B. Stetson Júnior, saiu em New York (1922), por iniciativa de The Cortes Society (cf. Sérgio Buarque de Holanda, "Período Colonial", em *Manual Bibliográfico de Estudos Brasileiros, cit.*, p. 395). Em 1924, o *Anuário do Brasil* publicou, em um só volume, as duas obras de Gandavo (*I–Tratado da Terra do Brasil; II–História da Provincia Santa Cruz*), com "Avertência" de Afrânio Peixoto, "Nota bibliográfica" de Rodolfo Garcia e "Introdução" de Capistrano de Abreu. A reimpressão da *Revista do Instituto Histórico* é mais fiel que a da *Coleção de opúsculos*.

103 Na *Coleção de Notícias para a História e Geografia das Nações Ultramarinas, que vivem nos dominios Portugueses, ou lhes são vizinhos: publicada pela Academia Real das Ciências*, tomo IV, Lisboa, 1826.

104 *O. c.*, p. 130.

105 "A antropologia e a sociologia no Brasil", cit., p. 360.

106 Também Staden (*o. c.*, p. 145) e G. Soares de Sousa (*o. c.*, II, p. 258) referendam, em parte, a participação das moças virgens no processo de fermentação do cauim, pois a palavra "moça", usada por êsses dois autores, tem o sentido de *solteira*.

107 Em Serafim Leite, *Novas cartas*, cit., p. 97.

108 *Singularidades*, cit., p. 252; na *Cosmographie universelle* (cf. *Le Brésil et les brésiliens*, cit., pp. 129 e 130), embora reproduzindo a frase, Thevet corrige, mais adiante, o êrro: "Il est bien vray, que les vrayes et legitimes femmes des hommes de ce pays sont les fillës de leurs soeurs qu'ils momment *Chérain-dit-mé but:* c'est à dire la fille de ma soeur, et *Chérémirekorem*, ma femme future. Et sur ce, fault noter que dès qu'elles sont nees, l'oncle maternel les leve de terre, et les retient pour femme future".

109 S. Leite, *História da Companhia*, cit., I, p. 68.

110 *A narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuitica pela Bahia, Ilheos, Porto Seguro, Espirito Santo, Rio de Janeiro, São Vicente (São Paulo), etc., desde o anno de 1583 ao de 1590, indo por visitador o P. Cristovão de Gouvea*, Lisboa, 1847, editada por Francisco Adolfo de Varnhagen, cujo título, inserto no *Catálogo dos Manuscritos da Biblioteca Eborense* (Lisboa, 1850, p. 19) é *Enformação da Missão do Padre Cristovão de Gouvêa às partes do Brasil no ano de 83*. A *Narrativa* foi impressa na *Corografia Histórica* de A. J. de Melo Morais (IV, pp. 417-457, Rio, 1860, o qual também a reeditou na *História dos Jesuítas a suas missões na América do Sul*, Rio, III, 1872) e na *Rev. do Inst. Hist. e Geog. Bras.* [t. LX, parte primeira (1902), p. 570]. Parcialmente, publicou-se a mesma obra na revista *Guanabara* [Rio, II (1851), pp. 112-115], na *Rev. do Inst. Arq. e Geog. Pern.* [n. 43 (1893), pp. 189-206, com notas de F. A. Pereira da Costa] e nas *Memórias Históricas e Políticas* de J. Accioli de Cerqueira e Silva (I, Bahia, 1919, pp. 465-472).

Em 1625 (Londres), como já se disse, Samuel Purchas (na coleção *Purchas His Pilgrims*, IV, pp. 1289-1329) publicou os dois estudos de Cardim, *Do Clima* e *Do Princípio*, atribuindo-se ao irmão Manuel Tristão, enfermeiro do Colégio da

Bahia, com o título de *Treatise of Brazil written by a Portugall which had long lived there* (reeditado em Glascow, 1905-1907, v. XVI, pp. 417-503, na obra Samuel Purchas, *Hakluytus Posthumus*, or *Purchas His Pilgrims*). Capistrano de Abreu mostrou que ambos os ensaios foram escritos em 1584 e o seu autor era o padre Fernão Cardim.

A importância da *Treatise* (diz Capistrano de Abreu) "saltou aos olhos" quando se comparou essa tradução com os dois manuscritos existentes na biblioteca de Évora, referidos no *Catálogo* de Cunha Rivara; não seria estranho existir em Évora, no idioma original, cópia dos manuscritos extorquidos pelos corsários. Um dêles, com o nome *Do Clima e Terra do Brasil e de algumas cousas notaveis que se achão assi na Terra como no Mar*, fôra publicado, parcialmente, por F. Mendes de Almeida, na *Revista Mensal da Secção da Sociedade de Geografia de Lisboa no Rio de Janeiro* (Rio, I, 1881) e, por intervenção de Capistrano de Abreu, completo, na citada *Revista* (Rio, III, 1885); o outro, o de nome *Do Principio e Origem dos Indios do Brasil e de seus costumes, adoração e cerimonias*, saiu impresso em 1881, no Rio (com notas de Batista Caitano de Almeida Nogueira) e na *Rev. do Inst. e Geog. Bras.*, LVII, parte primeira (1894), pp. 183-212. Mais recentemente (Rio, 1925), êsses escritos foram publicados sob o título de *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, com notas de Rodolfo Garcia e Batista Caitano de Almeida Nogueira, "Introdução" do primeiro e, em apenso, um artigo de Capistrano de Abreu (copiado de *O Jornal*, Rio, ed. de 27 de janeiro de 1925). A *Informação da Província do Brasil para Nosso Padre*, finalmente, foi traduzida do manuscrito, em língua espanhola e letra contemporânea do século XVI, pertencente à biblioteca de Évora e publicada por Capistrano de Abreu no v. I dos *Materiais e Achegas para a História e Geografia do Brasil*, pp. 31-56, Rio, 1886.

A relação completa dos escritos de Fernão Cardim encontra-se em Serafim Leite, *História da Companhia*, cit., VIII, pp. 133-137.

111 *O. c.*, p. 237.

112 Segundo os comentários de Rodolfo Garcia, em *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, cit., pp. 29 e 30 da "Introdução".

113 "Fernão Cardim: Jesuit Humanist of Colonial Brazil", em *Mid-America*, XXIV (n. s., XIII), Chicago, 1942; *apud* Serafim Leite, *História da Companhia*, cit., VII, Rio de Janeiro, 1949 p. 7.

114 Hoje chamada de Abrantes a *Spiritus Sancti* dos documentos antigos; foi fundada em 1558.

115 Publicada na *Collection of the early voyages, travels and discoveries of the english nations* de Richard Hakluyt, Londres, 1809-1812, vol. IV. Cit. através da obra de Almir de Andrade.

116 O ms de Gabriel Soares de Sousa foi oferecido a D. Cristóvão de Moura, valido de Filipe II, pelo autor, em carta de 1º de março de 1587, datada de Madrid. O botânico fr. José Mariano da Conceição Veloso, monge brasileiro, mandou, em princípios do século XIX, imprimir o trabalho em Lisboa, sob o título *Descrição Geográfica da América Portuguesa*, de acôrdo com um códice do mesmo ms, adulterado e com acréscimos apócrifos [havia muitas cópias espalhadas em várias bibliotecas da Europa, não se tendo, até hoje, encontrado o original (cf. *Notícia do Brasil*, cit., I, p. 21 da "Introdução" de Pirajá da Silva)]: essa edição não foi concluída nem exposta ao público (imprimiram-se apenas setenta e sete capítulos). A primeira edição completa, saiu em 1825 na *Coleção de Notícias para a História e Geografia das Nações Ultramarinas*, cit., III, parte primeira, com o nome "Notícia do Brasil, descrição verdadeira da costa d'aquelle Estado", etc. Lisboa. Alguns anos depois dessa edição, Varnhagen identificava o autor da "Notícia".

Em 1830, *O Patriota Brasileiro*, jornal editado em Paris, publicava os primeiros 29 capítulos do livro de Gabriel Soares de Sousa e em 1839 a *Rev. Trim. do Inst. Hist. e Geog. Bras.*, I, Rio, pp. 201-228, os capítulos LI a LXX de uma das cópias, idêntica, segundo parece, à de que se serviu frei Veloso (2ª ed. 1856; 3ª, 1908); mas a edição mais completa e mais correta só iria sair em 1851, na *Rev. Trim. do Inst. Hist. e Geog. Bras.*, XIV, Rio, sob o título "Tratado descritivo do Brasil em 1587... Edição castigada pelo estudo e exame de muitos códices manuscriptos existentes no Brasil, em Portugal, Hespanha e França, e accrescentada de alguns comentários á obra, por Francisco Adolpho de Varnhagen" [da qual se tirou separata, com o nome da casa impressora da mencionada revista, a Tipografia Universal de Laemmert (2ª ed. em 1879, mais correta e aumentada,

com aditamento e separata, impressa na Tipografia de João Inácio da Silva)]: A edição da Companhia Editôra Nacional (São Paulo, 1938) é uma reprodução da publicada pela *Rev. Trim. do Inst. Hist.* (a de 1879). Mais recentemente, a Livraria Martins Editôra, São Paulo, sem data, republicou a obra em questão, dois tomos, com "Introdução" e notas de Pirajá da Silva, dandolhe o título de *Notícia do Brasil.*

117 Segundo Varnhagen, "Gabriel Soares de Sousa-Memória", em *Rev. do Inst. Hist. e Geog. Bras.*, XXI, Rio, 1858, p. 456. Outros autores dizem que Gabriel Soares de Sousa nasceu em Lisboa.

118 1569 é a data da chegada de Gabriel Soares de Sousa ao Brasil, segundo um documento dos jesuítas ["Capitolos", adiante citados, em *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, v. LXII (1940), Rio, 1942, p. 348]; mas a declaração perentória do próprio invalida êsse documento, pois se, em 1584, voltou para a Europa e lá afirmou ter passado dezessete anos no Brasil, necessàriamente desembarcou na Bahia antes de 1569.

119 "História das entradas-Determinação das áreas que exploraram", em *Rev. do Inst. Hist. e Geog. Bras.*, tomo especial, parte segunda, Rio, 1915, pp. 199 ss.

120 Pp. XXXV e XXXVI do *Tratado*, ed. de 1938.

121 "História das explorações científicas", em *Dic. Hist. Geog. e Etnog. do Brasil*, cit., I, p. 862.

122 Almir de Andrade, *o. c.*, p. 137.

123 *História da literatura brasileira*, 3ª ed., Rio, 1954, p. 46.

124 Cf. *Capitolos que Gabriel Soares de Sousa deu e Madrid ao Sor. Dom Cristouão de Moura contra os Padres da Compa. de Jesu que residem no Brasil cõ huas breves respostas dos mesmos Padres qu'delles forão auisados por hum seu parete a que os elle mostrou. Na Baya de todos os Sanctos, 13 de Setembro de 1592.* Claúsula autógrafa, com as assinaturas de Marçal Beliarte, Inácio Tolosa, Rodrigo de Freitas, Luís da Fonseca, Quiricio Caxa e Fernão Cardim. Pub., com introdução, por Serafim Leite, na revista *Ethnos*, II, Lisboa, 1941 (com separata) e nos *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, LXII (1940), Rio, 1942.

125 Cf. Inocêncio Francisco da Silva, *Dicionário Bibliográfico Português*, III, Lisboa, 1859, p. 112.

126 Em *Journal de la Société des Americanistes*, t. XIX, Paris, 1927, pp. 2-6.

127 A narrativa de Anthonie Knivet foi publicada, pela primeira vez, em Londres, no ano de 1625, na coleção *Purchas His Pilgrims*, IV: "The admirable adventures and strange fortunes of Master Anthonie Knivet, wich went with Master Thomas Candish in his second voyage to the South Sea, 1591"; há muitas outras edições. José Hygino Duarte Pereira traduziu do holandês a obra, anotando-a, a qual foi publicada, incompleta, faltando os caps. IV a VIII, na *Rev. Trim. do Inst. Hist., Geog. e Etnog. do Bras.*, XLI, parte primeira, Rio, 1878, pp. 183-272, que já corre, hoje em separata: é a "Narração da viagem que nos anos de 1591 e seguintes, fez Antônio Knivet da Inglaterra ao Mar do Sul, em companhia de Tomás Candish".

Servi-me da versão feita por Guiomar de Carvalho Franco, com anotações e referências de Francisco de Assis Carvalho Franco, *Vária fortuna e estranhos fados de Anthony Knivet Que foi com Tomás Cavendish, em sua segunda viagem, para o Mar do Sul, no ano de 1591*. São Paulo, 1947. Importante o ensaio de Teodoro Sampaio, "Peregrinações de Antônio Knivet no Brasil no século XVI (Estudo crítico para servir de contribuição à história e geografia do país)", publicado na *Rev. do Inst. Hist. e Geog. Bras.*, tomo especial, parte segunda, Rio, 1915, pp. 345-390, com duas cartas.

128 "Peregrinações", cit., pp. 347 e 348.

129 Julga Afonso A. de Freitas que o nome é corruptela de "Mairagiquiig", tribo bahiana que outrora confinava com os Tupinaê de Sergipe ("Distribuição geográfica das tribos indígenas na época de descobrimento", em *Rev. do Inst. Hist. e Geog. Bras.*, tomo especial, parte segunda, Rio, 1915, p. 500).

130 Para Giovanni da Empoli, a gente da terra do Brasil tinha "bona forma"; em Luís Ramírez a frase é a seguinte: "La gente de esta tierra es muy buena e de mui buenos gestos ansi los hombres como las mugeres son todos de mediana estatura, mui bien proporcionados, de color de cáñamos algo mas escuros".

131 *Cartas Avulsas*, cit. p. 296.

132 Alguns dados talvez sejam exagerados. Abbeville, por exemplo, diz que conheceu um velho tupinambá, cuja idade ultrapassava os cento e oitenta anos (*o. c.*, p. 115) e, em outro trecho de sua obra, acrescenta que êsses índios viviam, em geral, de cem a cento e quarenta anos (p. 211). Cf. ainda Marcgrave, *o. c.*, p. 269.

133 "Informação da Província do Brasil", cit., p. 433.

134 Cf. J. G. van Gelder, *Post en Van den Eeckhout Schilders in Brazilië*, Amsterdão & Antuérpia, s/d, est. IV (índio tupinambá), V (índia tupinambá), VIII (dança dos Tapuia): *idem* os do *Zoobiblion* de Zacharias Wagner, estudados por Alfredo de Carvalho ("O Zoobiblion de Zacharias Wagner", em *Rev. do Inst. Arq. e Geog. de Pern.*, XI, Recife, 1904, pp. 181-195) e Paul Ehrenreich ("Sôbre alguns antigos retratos de índios sul-americanos", trad. de Oliveira Lima, *Rev. do Inst., Arq. e Geog. Pern.*, XII, Recife, 1907, pp. 18-46: ver as estampas 1, 3, 8, 9 e 10, tôdas de índios tapuias), parecendo que ambos os artistas pintaram êsses desenhos de esboços originais idênticos.

135 *El hombre americano*, Buenos Aires, 1944. trad., pp. 364 ss.

136 P. Ehrenreich, *Anthropologische Studien über die Urbewohner Brasiliens vornehmlich der Staaden Matto Grosso, Goyaz und Amazonas (Purus-gebiet)*, Braunschweig, 1897, p. 79.

137 Cf. Thales de Azevedo, "Determinação da côr da pele —A propósito de um método quantitativo", em *Boletim do Museu Nacional*, n. 8 (série "Antropologia"), 1947, Rio, p. 7.

138 "Anthropometry of South American Indians", em *Handbook of South American Indians*, v. 6, Washington, 1950, pp. 57-69.

139 "Anthropometry of the Indians of Brazil", *ib.*, pp. 71-84.

140 Frederico G. Edelweiis, *Tupis e Guaranis*, Bahia, 1947, p. 27.

141 Arion Dall'Igna Rodrigues, "Esbôço de uma introdução ao estudo da língua tupi", em *Logos*, ano VI, n. 13, Curitiba, 1951, pp. 54 e 55. Cf. também "Fonética histórica tupi-guarani: diferenças fonéticas entre o tupi e o guarani", em *Arquivos do Museu Paranaense*, IV, Curitiba, 1945, pp. 333-354.

142 Publicado em 1938, São Paulo, com prefácio de Plínio Ayrosa e subtítulo *Manuscrito português-tupi do século XVII*. Tratava-se de uma cópia, com data de 1621, e, ao ser editado, não se conhecia ainda o nome do seu autor, que já havia falecido em 1591. Na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro há outra cópia, com letra do século XVI, incompleta; cf. Serafim Leite "Leonardo do Vale, autor do primeiro *Vocabulário na Língua Brasílica*", em *Verbum*, I, Rio, 1944 e "Leonardo do Vale *Mestre da Língua Tupi-Guarani*", em *Revista do Portugal*, Lisboa, 1946. Igualmente deve-se consultar A. Lemos Barbosa, *O "Vocabulário na Língua Brasílica"*, Rio 1948.

143 Tradução da *Doutrina Cristã* do padre Marcos Jorge. De Leonardo do Vale são, ainda, os *Sermões na Língua do Brasil e os Avisos para a educação e instrução dos índios na língua do Brasil:* Serafim Leite, *História da Companhia*, cit., IX, pp. 170 e 171. *A Relação Bibliográfica de Lingüística Americana*, fasc. 1°, 1-Ameríndia (1ª série), Río, 1937, publicação do Instituto Cairú, regista a p. 48 um ms do século XVI, *Doctrina en lengua del Brazil*, pelo p. Marcos Jorge, pertencente à biblioteca particular "de S. M. o Rei da Itália". Deve ser a mesma obra de Leonardo do Vale.

144 Cf. Serafim Leite, "Os Jesuítas e os Índios Maromimins na Capitania de S. Vicente", em *Rev. do Inst. e Geog. de São Paulo*, XXXII, São Paulo, 1937.

145 Serafim Leite, *Páginas de História do Brasil*, *cit.*, pp. 64 e 65.

146 *De la lengua de los indios brasiles, sacada de la Gramatica del P. Joseph de Richara (Relação Bibliográfica*, cit., p. 40). Cf. também a *Gramatica de la lengua guarani* do mesmo autor (*ibid.*, p. 57). Ambos os códices são mss do século XVI).

147 *Suma da Doutrina Cristã*, *o. c.*, 1552, "posta em estilo da língua natural da terra".

148 *Diálogo ou Suma da Fé* (de data pouco anterior a 1560).

149 O padre Cristóvão Valente nasceu em 1566 e foi "menino para o Brasil". Os seus escritos devem remontar ao século XVI, embora só tenham sido publicados posteriormente: *Cantigas na lingoa, pera os mininos da Sancta Doctrina* (Lisboa, 1618) e *Poemas brasilicos* (Lisboa, 1868). As "Cantigas" foram publicadas

na obra de F. Denis, *Une Fête Brésilienne*, ed. de 1850, Paris. Para mais informações, vj. Serafim Leite, *História da Companhia*, cit., IX, pp. 172 e 173.

150 Foi sôbre êsse esbôço de gramática que Julius Platzmann fundou e desenvolveu a sua *Grammatik der brasilianischen Sprache*, etc. Leipzig, 1874. Cf. Baldus, *Bibliografia crítica*, cit., p. 65.

151 *Apontamentos para a Bibliografia da Língua tupi-guarani*, São Paulo, 1954, p. 29. É fonte indispensável, "embora de consulta muitas vezes árdua", observa Frederico G. Edelweiss, *Tupis e Guaranis*, cit., p. 176.

152 Cf. Serafim Leite, *História da Companhia*, cit., VIII, pp. 26 e ss. Sôbre o *Auto representado na festa de São Lourenço*, comentado e traduzido, na parte tupi, por M. de L. de Paula Martins, vj. ainda Serafim Leite, *ib.*, p. 27. De Batista Caitano de Almeida Nogueira são os "Cantos do Padre Anchieta", arts. publicados no *Diário Oficial*, dezembro de 1882, eds. de 11, 12, 13, 14 e 15, Rio, reproduzidos na *Rev. do Inst. Hist. e Geog. Bras.*, v. 138, Rio, 1920.

153 Almir de Andrade, *o. c.*, p. 57.

154 *Alcune parole che vsano le genti della terra di Brasil*, no III vol., da obra de Giovambattista Ramusio, *Delle navegationi et viaggi nel quale si contengone le navigationi al Mundo Nuevo*, Veneza, ed. de 1565.

155 "Foi o primeiro escrito que se publicou em língua guarani", diz Alfredo do Vale Cabral, "Bibliografia das obras tanto impressas como manuscritas relativas à língua tupi ou guarani, também chamada língua geral do Brasil", em *An. da Bib. do Rio de Janeiro*, VIII, Rio, 1880, p. 170. "Le mérite d'avoir approfondi la question des origines éventuelles de ce texte transmis par Thevet revient à M. Philipson qui y voit non une traduction faite par Thevet, même avec le secours d'un interprète, mais la transcription, dans une orthographie assez fantaisiste, des oraisons en tupi spécialement composées par les tout premiers Jésuites portugais de la région à l'usage des Indiens *Marakaia*" (nota de Suzanne Lussagnet, em *Le Brésil et les brésiliens*, cit., p. 94). Acrescenta Suzanne Lussagnet que o estudo do professor Philipson seria objeto de uma comunicação a ser publicada, oportunamente, no *Journal de La Société des Americanistes de Paris*.

156 P. Ayrosa, *Apontamentos*, cit., p. 136. Cf. ainda Batista Caitano de Almeida Nogueira, "Apontamentos sobre o Abañeêga", etc., em *Ensaios de Ciência*, fasc. 2, Rio, 1876.

157 Por frei Vicente do Salvador (*o. c.*, pp. 52 e 53) e pelo autor anônimo dos *Diálogos* (*cit.*, 266), *verbi-gratia*.

Tipo selvícola del Brasil.

LA POESÍA GUARANÍ

por Natalicio González

Summary

The author of this article, well acquainted with the Guaraní language and traditions, offers here a panoramic view of Guaraní poetry from ancient times to the present. Beginning with some brief comments on the Guaraní language and its great capacity for expression, he then discusses the close relationship existing between the music and poetry of this Indian group.

Of particular interest is the section which tells of the presence of a group of Guaraní of the Tupinambá tribe in France around 1550. The words of Montaigne in his *Essays* concerning the performance of these Indians and even about some of the songs he heard from their lips, speak eloquently of the quality of Guaraní poetry.

Among the Guaraní texts translated by the author, of particular importance is the poem of the *Apapucuya*, which could be described as a sort of Guaraní Genesis. The author also translates some fables of Guaraní origin, ending his work by showing the influence of the pre-Hispanic Guaraní poetry on the poetry of Paraguayan writers, in Spanish as well as in Guaraní. In these compositions, with their deep Indian roots, states the author, is the key to understanding the deepest reaches of the Paraguayan temperament and soul.

La lengua de los guaraníes y el modo de transmitir sus ideas

La dispersión de la raza guaraní en una vastísima área geográfica, y la organización racional de comunicaciones regulares entre sus diversas parcialidades, creó una nueva necesidad social y dio origen a la escritura. La idealización de los valores utilitarios alcanza con esta conquista una de sus expresiones más nobles. Para llegar a esta etapa de la Cultura, es necesario concebir el mundo como un sistema de ideas. A cada realidad física corresponde un concepto abstracto. Porque la escritura representa por medio de símbolos los objetos, pero no como objetos, sino como ideas. El mundo físico actúa abstractamente y se precisa el concurso de la imaginación para retornarle su realidad material.

Existieron entre los guaraníes dos sistemas de escrituras; pero su conocimiento y dominio eran atributos de unos pocos. Es probable que la gran masa haya asociado la idea de la magia al manejo de los signos misteriosos que transmitían a los iniciados un mundo, distante en el tiempo y en el espacio, con las transformaciones y los acontecimientos que bullen en su seno. Existió en el cerro de *Yariguá-á*, en el camino de Paraguarí a Misiones, y subsisten en las cordilleras, no lejos de *Caacupé*, lo mismo que en varios lugares del Brasil, caracteres lapidarios ideográficos de procedencia guaranítica, que nadie

se ha preocupado de descifrar hasta la fecha. Para las comunicaciones a larga distancia, las antiguas tribus usaron una especie de quipus, asociando una idea determinada a un objeto generalmente diminuto. "Este objeto, escribe Moisés S. Bertoni, es una semilla, una piedrecita, un grano cualquiera, un diente, un fragmento, un trozo de fibra, pero tiene un significado distinto y preciso".

El idioma de los guaraníes, aglutinante y en gran parte de origen onomatopéyico es de estrictez matemática sin carecer de vuelo poético. Se trata de un instrumento de expresión que obliga al pensamiento a presentarse en riguroso orden lógico. La característica de su genio es la síntesis y la claridad; no admite, sino como un alarde lingüístico, las divagaciones indecisas y brumosas. Cada palabra es una metáfora comprimida al extremo, a manera de un paisaje reflejado en una gota de rocío; es una densa condensación de vocablos, lograda a través de síncopes, aféresis y apócopes. Por eso, el que pretenda traducir literalmente una palabra guaraní, tiene que recurrir a una frase. *Ihvihtú*, viento, al pasar al castellano se convierte en *aliento de la tierra; pörá*, hermosa, en *semejante a la flor; tesäihi*, pupila, en *semilla de los ojos*. "Hermosa metáfora", comenta Manuel Gondra, al crear la cual, los guaraníes "no hacían otra cosa que trazar una imagen, tan expresiva como la que alguien ha pintado, al llamar a los ojos *ventanas del alma*. Sólo que el simbolismo de aquellos tiempos del guaraní obedecía a la necesidad de expresar ideas que carecían de signo y el del castellano de nuestro tiempo, al que en literatura general se da el nombre de lenguaje trópico, se propone principalmente embellecer la expresión. Por eso dijo el orador latino que con los tropos había sucedido lo que con el vestido, que si debió su origen a las necesidades corporales del hombre, llegó a ser después obra de lujo y de arte, cuando éste, no contento con la utilidad, buscó también en él el agrado que produce la contemplación de los objetos bellos".

El indio cultivó con grande esmero su lengua amada y la hizo singularmente rica, flexible, llena de dulzura para traducir la emoción amorosa, cáustica para la sátira, precisa y transparente en la argumentación. Es explicable esta afición al buen decir. La oratoria era uno de los recursos de que se valía el guerrero para conquistar la jefatura del ejército en las asambleas que precedían a toda acción bélica. Aun en los combates, a semejanza de los héroes homéricos, el *mburuvichá* alternaba los actos de audacia con melodiosas arengas. Los ancianos, a su vez transmitían de generación en generación las grandes tradiciones de la raza y esta función de cronista oral la cumplían usando todos los recursos del idioma.

Poesía y música guaraníes

Pero es principalmente el poeta, quien alcanza entre los guaraníes una categoría de ser excepcional. Es casi un sacerdote o un mago: el inspirador de la tribu. Aun en medio de las guerras, los odios de los bandos se aplacan a su paso para dejarle discurrir libremente a través de los campos rivales. "Los poetas, escribe a mediados del siglo XVI, Gabriel Soares, gozan entre los tupinambás de tal estima, que se introducen entre sus enemigos, sin sufrir la menor ofensa". Singular privilegio, que hace pensar en la existencia de aedas errantes, que recogen en sus cantos las tradiciones milenarias de la raza, como en la Hélade prehistórica.

Simultáneamente, de la misma caótica matriz de un mundo que arrancaba de la noche como una aurora, nacieron entre los guaraníes la poesía, la música y la danza. Léry nos ha conservado un trozo de música guaraní, que oyó ejecutar a los indios de la costa brasilera, hacia 1556, y en los tiempos modernos, el sabio Martius también recogió melodías guaraníes entre tribus que permanecían puras y alejadas del contacto de los blancos. "Los tupinambás, dice por su parte Gabriel Soares, se precian de grandes músicos y, a su modo, cantan agradablemente, pues tienen buenas voces; pero todos cantan a un tono, y los músicos improvisan refranes con su correspondiente réplica, que acaba con el consonante de aquéllos. Uno solo dice la cantiga, y los otros responden con el estribillo, cantando y bailando simultáneamente, en ruedo. Uno tiene el tamboril, en que duplica los golpes; otros traen el *mbaracá*, que es una calabaza con unas piedrecitas dentro, con cabo, por donde lo empuñan. A veces, andan cantando entre ellos un par de mozas, entre las que hay también muy grandes músicos, y por eso muy estimadas".

El veraz Léry se muestra aún más entusiasta. Describe una fiesta guaraní, en las que unos seiscientos hombres bailan y cantan durante dos horas. El canto de los guaraníes, añade, "tiene una tal melodía, que si se piensa que ellos no conocen el arte de la música, los que no los hayan oído, jamás podrán creer que se acordasen tan bien. Si al comienzo tuve cierto miedo, después sentí tal gozo, no sólo oyendo los acordes tan bien medidos de la multitud, sino sobre todo por la cadencia del refrán de la balada, cuando a cada copla todos alongan sus voces. Quedé tan embargado: y todas las veces que recuerdo de aquel canto, se me estremece el corazón, y me parece como si lo tuviese aún en mis oídos". "Las mujeres bailan juntamente con los hombres, testimonia Cardim, y hacen con los brazos y cuerpos grandes mímicas y gestos, principalmente cuando bailan solas. Guardan entre

sí diferencias de voces, en su consonancia, y de ordinario las mujeres llevan las de tiples, contraltos y tenores". Constituye una notoria originalidad del canto guaraní, el hecho de que las mujeres desempeñen el papel, no de sopranos, sino de tenores.

No sólo poetas, sino también poetisas tuvieron los guaraníes. Y ambos cultivaban con brillo el arte de la improvisación. Warden admiró el extraordinario talento repentista de los poetas *tamoyos*, miembros de una de las más orgullosas tribus guaraníticas. "Los tamoyos, comenta Ferdinan Denis, compartían esta facultad con la mayoría de los indios de su raza, pero la ejercieron con mayor frecuencia porque eran los depositarios de las grandes tradiciones poéticas y mitológicas de su país". De su parte, Cardim alaba con entusiasmo el raro talento que las mujeres guaraníes demostraron poseer para la poesía. "Son, dice de ellas, insignes improvisadoras".

Los cantos tradicionales de que eran depositarios los *payés*, y que las tribus entonaban en sus solemnidades, debieron ser de muy grande antigüedad, pues permanecieron herméticos en gran parte a los más afamados lenguaraces de los primeros tiempos de la conquista. "Son cantos de batalla y recuerdos de los antepasados", afirma Léry; y Cardim añade este dato: "ellos imitan a los pájaros, a las serpientes y a otras creaturas, todo rimado entre comparaciones, para incitar al combate". Era la elegía primitiva, belicosa, surcada de roncos gritos de guerra, de amenazas de muerte y exterminio, la elegía que en la más artista de las naciones fue, hasta los tiempos de Tirteo, grito de ira, canto de combate, nuncio de victoria de un pueblo o una ciudad.

Los tupinambás en Francia

En octubre de 1550, cerca de cincuenta guaraníes, de la prestigiosa tribu de los tupinambás, estuvieron en Ruán, y simularon en las orillas del Sena, en presencia de Enrique II y de Catalina de Médicis, sus danzas y juegos guerreros. "Catalina de Médicis, relata el anónimo cronista de aquel inusitado espectáculo, pasando en su pompa y magnificencia por la calzada, no lo pudo hacer sin sentirse deleitada por los hermosos juegos y simulacros de los salvajes".

En cambio, a los indios no impresionaron aquellos reyes enclenques, ni aquellas pompas que brillaban sobre un fondo de miserias. Alguien quiso saber la opinión de estos americanos, que se la dieron muy precisa y subversiva. "Dijeron, cuenta Montaigne, en una página célebre de sus *Ensayos*, que encontraban muy raro que tantos hombres barbudos, de elevada estatura, fuertes y bien armados como

rodeaban al rey, se sometieran a la obediencia de un muchachillo. En segundo lugar, observaron que había (en Europa) muchas personas llenas y ahitas de toda suerte de comodidades y riquezas; que otros mendigaban a sus puertas, descarnados de hambre y miseria; y que les parecía también singular que los segundos pudieran soportar injusticia semejante y que no estrangularan a los primeros, o no pusieran fuego a sus casas".

Es lo que cuenta Miguel Eyquem, señor de Montaigne, en el más seductor de los libros. Y a fe que aquellos guaraníes opinaban sobre la civilización del Viejo Mundo. de un modo rudo pero con una independencia de espíritu que sería difícil de encontrar en muchos americanos de hoy.

La verdad es que la presencia de los guaraníes en Francia, marca un interludio exótico y memorable de las letras europeas. Montaigne se inspiraba en ellos para hacer la apología del buen salvaje, y años después, Shakespeare, hurgando en Montaigne y otros cronistas de las costumbres guaraníes, se apodera de los dioses y mitos de esta raza para crear las extrañas y eternas figuras de Calibán y de Ariel.

Volviendo a la poesía guaranítica, debemos agradecer al genio curioso y comprensivo de Montaigne, el que haya salvado dos estrofas recogidas por él de labios de los indios que visitaron Ruán, por medio de un intérprete. La primera, es una canción guerrera, un jactancioso apóstrofe dirigido por un prisionero a los vencedores que se preparan a sacrificarlo, prontos a celebrar el rito religioso de la antropofagia. Dice textualmente:

"Que vengan resueltamente todos cuanto antes, que se reúnan para comer mi carne, y comerán al mismo tiempo la de sus padres y la de sus abuelos, que antaño sirvieron de alimento a mi cuerpo; estos músculos, estas carnes y estas venas son los vuestros, pobres locos; no reconocéis que la sustancia de los miembros de vuestros antepasados reside todavía en mi cuerpo; saboreadlos bien, y encontraréis el gusto de vuestra propia carne".

La segunda es una canción amorosa, que comienza así:

"Detente culebra; detente, a fin de que mi hermana copie de tus hermosos colores el modelo de un rico cordón que yo pueda ofrecer a mi amada; que tu belleza sea siempre preferida a la de todas las demás serpientes".

Montaigne comenta:

"Esta primera copla es el estribillo de la canción, y yo creo haber mantenido suficiente comercio con los poetas para juzgar de ella, que no sólo nada tiene de bárbara, sino que se asemeja a las de Ana-

creonte. El idioma de aquellos pueblos es dulce y agradable, y las palabras terminan de un modo semejante a las de la lengua griega".

Las observaciones del autor de los *Ensayos* no andan descaminadas, y plantean, por inducción, el problema de la métrica guaraní. Problema interesante, de ninguna manera insoluble. Uno que otro verso suelto que nos ha llegado en su idioma de origen, nos permite comprobar que, a semejanza de lo que acontece en griego y en latín, el verso guaraní se estructuraba a base de sílabas largas y breves, que agrupadas en una unidad rítmica, formaban lo que se designa con el nombre de pie en la métrica greco-latina. En algunos versos que cita textualmente Léry, que con su grafía francesa representa con mucha aproximación fonética las voces guaraníes, hemos encontrado una combinación de troqueos, créticos y jónicos.

Los religiosos que estudiaron el guaraní y escribieron laudes a la Virgen en ese idioma, marcaron con el signo de la conquista hasta las canciones de los indígenas, al someter a las leyes de la métrica hispano-portuguesa los versos guaraníes de la era colonial. Mientras escribían gramáticas guaraníes, calcándolas sobre la latina, con abuso de ciertas similitudes y desconocimiento del genio íntimo del idioma, en los dominios de la métrica se apartaron del latín para acercarse a las lenguas romances. Señalo estas deficiencias, como advertencia a los estudiosos, pero sin desconocer ni disminuir la magnitud de la obra que erigieron los jesuítas, y también algunos franciscanos, en sus constantes investigaciones sobre lingüística americana.

Esos religiosos iniciaron en guaraní un curioso movimiento poético, que no buscaba precisamente ninguna realización estética, sino la conquista de catecúmenos, mediante la poderosa sugestión que el verso y la música ejercían sobre el alma del indígena. Ya en 1540, el padre Antonio Pérez escribía cantos religiosos en guaraní; siguen el ejemplo, alabando a su Dios también en verso y en el mismo delicado idioma americano, Cristovan Valente y el padre Viera. Más audaz y con mayores pretensiones, en 1731 Alejandro de Sousa Freire redondea, igualmente en guaraní, con más habilidad que inspiración, una serie de estancias en octava rima. Al margen de esta literatura europea en idioma autóctono, algunas tribus celosas de las tradiciones de su raza, se empeñan en conservar sus viejos mitos a través de relatos milenarios.

El poema de los Apapucuva

Sin duda alguna, una de las páginas más interesantes es la que *Nimuendayú* recogió entre la vieja tribu de los *Apapucuva*, así lla-

mada por alusión al tamaño desmesurado de sus arcos. Pues la palabra *Apapucuva*, es un calificativo de sabor homérico, que vertida al castellano da esta frase, que parece arrancada de la Ilíada: *el de los luengos arcos*.

La página a que aludo es el Génesis guaraní. Comienza así:

I

"El Abuelo viene envuelto en tinieblas para no ser conocido.
Los murciélagos primitivos se apiñan en las tinieblas.
Un sol lleva el Abuelo sobre el pecho.
Trae la primigenia madera en cruz; la coloca hacia el naciente; la pisa y comienza la tierra.

II

Luego, el Abuelo encuentra para compañero al Padre sapiente.
El Abuelo dice al Padre sapiente: encontremos mujer.
Y el Padre sapiente responde: ¿dónde encontrar mujer?
El Abuelo dice: la encontraremos en la vasija de barro.
Y hace la vasija, y la cubre.
Tiempo después, dice el Abuelo al Padre sapiente: vete a buscar la mujer dentro de la vasija.
Va para verla el Padre sapiente, y aparece la mujer en la vasija.
Y se la lleva consigo.

III

Después, el Abuelo erige su casa entre las piedras de la tierra.
Y dice al Padre sapiente: vete a probar la mujer.
El Padre sapiente, va y prueba la mujer.
Pero no quiere mezclar su flúido con el del Abuelo, y el Padre sapiente desvía su flúido.
Y es una la madre. Vive el hijo del Abuelo, y también el hijo del Padre sapiente: los dos en la misma matriz.

IV

El Abuelo hace la chacra.
Mientras, el maíz crece verdeante a sus espaldas. Después retorna a su casa a comer.
Y dice a su mujer: vete a la chacra a traer maíz para la comida.
La mujer del Abuelo replica: hace apenas un momento fuiste a trabajar, y ya me dices: vete a traer maíz. No tengo tu hijo en mi matriz; llevo en ella el hijo del Padre sapiente.
Luego la mujer del Abuelo toma su cesto, y va a la chacra.

V

El Abuelo toma su collar, *el mbaracá*, la madera en cruz, y se ciñe la cabeza con la corona de plumas.
Sale, da una vuelta en torno a la casa, y emprende la marcha.

Alcanza el camino del tigre primitivo, y allí planta la madera en cruz, para desviar de su rastro.

VI

La mujer retorna de la chacra. Cuando llega, ya no está el Abuelo.
La esposa toma el mate de calabaza, adorna el bambú de la danza, sale, da vuelta a la casa, y se va en pos del esposo, se va...

VII

Apenas inicia su camino, y el hijo quiere una flor. Da la flor al hijo, y prosigue.
Palmotea sobre la matriz, donde el hijo alienta, para preguntarle: ¿por aquí se ha ido tu padre?
Y responde el hijo: por aquí se ha ido.
Apenas reanuda la marcha, de nuevo el hijo pregunta por la flor del árbol.
Otra vez la madre arranca la flor, y le pica una abeja.
Y ella habla a su hijo: por querer la flor, antes de que alentaras sobre la tierra, me has hecho picar por la abeja..."

Y sigue el mítico relato, que procura explicar el origen de las cosas y la génesis del mundo, a través de una serie concatenada de fábulas y símbolos, que giran en torno a los mellizos mágicos. No cabe realizar aquí el estudio analítico y la interpretación racional de esto que podríamos llamar una Biblia americana. En la traducción del fragmento ofrecido, he procurado conservar el estilo y el acento de los versículos guaraníes, breves, concisos, y que se ciñen al tema como transparente malla. Aquí y allá asoman notas de ternura y delicadeza, algún detalle de exquisita gracia. Constituye, indudablemente, una deliciosa página de égloga, digna de que un pintor la traslade en la tela por su fuerza gráfica y su viviente fluidez, la escena de esa madre que pide inspiración al hijo que lleva en las entrañas para elegir el enigmático camino de su destino; que escucha en su corazón los vagos reclamos de su prole; y que en una reacción muy femenina, se queja del aguijón que se hundió en sus manos, al arrancar las flores del camino que iba ofrendando a la secreta actividad creadora de la vida, en su símbolo más perfecto y más inteligible a la mente humana.

Hay otro relato mítico, relativo al diluvio, donde se advierte el influjo de los misioneros sobre las tradiciones milenarias de la raza. Esa superposición bíblica sobre lo nativo se hace transparente en los versículos finales, que dicen, traducidos literalmente:

"El agua cubre ya la casa.
La mujer de *Guirapoti*, dice al esposo: sube sobre la casa.
Guirapoti llora. Y le habla su mujer: Deja de estremecerte, Padre, y tiende los

brazos como alas, a los pájaros innumerables. Y cuando el ave buena se pose sobre tí, alza los brazos al cielo.

Dicho esto, hace sonar su *tacuara* contra las piedras de la casa.

Después, *Guirapoti* pronuncia la palabra sacra.

Ya vacila la casa, ya gira la casa, ya asoma entre las olas. Ya flota sobre el agua. Ya llega a las puertas del cielo, y detrás de ella también van llegando las aguas tumultuosas."

Me parece que estos versículos no se hallan libres de reminiscencias europeas; que en ellos resuenan los ecos de las antiguas prédicas jesuíticas. Hay una indudable similitud entre el arca bíblica y la casa flotante del relato guaranítico.

Pero el espíritu y el estilo permanecen autóctonos. En el relato sobre el origen del mundo como en el relato sobre su casi extinción por el diluvio, aparecen muchas de esas ingeniosas fábulas por las que tanta predilección tuvo el genio de la raza. Se puede formar una antología con más de doscientas de estas delicadas joyas literarias.

Los apólogos guaraníes

En los dominios de la botánica y de la zoología, los guaraníes tuvieron conocimientos muy avanzados; para ellos no constituían ningún secreto las propiedades de las plantas ni los hábitos de los animales. Estos conocimientos, proyectados en el campo de sus primarias actividades literarias animaron de un constante realismo, entre incisivos hallazgos psicológicos, a sus intencionados apólogos. El género ha perdurado en el pueblo paraguayo, en su prístina pureza. La naturaleza entera habla en estos pequeños poemas en prosa, y desde los árboles y las piedras hasta los animales, todos contribuyen a representar simbólicamente la eterna comedia humana, a través de un diálogo móvil, leve, pleno de gracia y de intención constantemente matizado por un ligero dejo irónico.

Los apólogos guaraníes son, en síntesis, un género de relato en que lo cotidiano se transfigura y se presenta bajo cierta forma mágica o simbólica; lo real se mistura íntimamente con lo imaginario, para presentar la verdad captada en sus esquemas esenciales, con expresiones amenas y nunca sañudas. Viven y perduran en todo su frescor, entre el campesinaje paraguayo, no en su forma estática, sino como expresión proteica, siempre actual, del ingenio nativo. En las noches invernales, en torno al fogón criollo, entre sorbos de mate, el campesino recompone en su parla indígena las viejas fábulas intencionadas haciendo dialogar y discutir a los animales, de acuerdo a su índole y a sus costumbres; pero como cada cual adereza la fábula conforme a

su fino propósito humorístico, ella contiene siempre un fondo de alusión a la actualidad social o política. Por eso la ficción, invariable en su médula, soporta una mutación constante en los detalles, para acomodarse a los cambiantes acontecimientos del día.

Un ejemplo servirá para revelar este proteísmo ingénito de las fábulas guaraníes. En el curso de una subversión cierto pretoriano prendió fuego a los ranchos de un centenar de agricultores. Una de las víctimas, que como buen paraguayo sabe vestir con el velo de la ironía sus cóleras santas, comentó junto a las cenizas del hogar destruído:

"—¿Sabes, compadre, que esta siesta sorprendí a *yatihtá* (el caracol), en acalorada disputa con *anguyá* (el ratón), en la carretera vecina?"

Despierto el interés del auditorio, prosiguió:

"*Anguyá* reía, apretándose el vientre. Y cuando *yatihtá* preguntó la causa de aquella risa, el malvado replicó: 'Me da gracia ver a cierta gente que sale de paseo con la casa a cuestas'. A lo que *yatihtá* respondió: 'Ríete, incauto. Te advierto que anda por aquí el captán X' (aquí el nombre del incendiario). Estas palabras produjeron el efecto de un enjambre de avispas agresivas. *Anguyá* salió corriendo, ansioso de salvar su hogar abandonado."

La sátira corrió y fue mortal al prestigio del pretoriano. En la versión corriente de la fábula, la respuesta del caracol, que es la siguiente, alude sencillamente a los hábitos rateriles del roedor: "Cuando se vive entre ladrones, la prudencia aconseja salir con la casa a cuestas."

Si los apólogos guaraníes no han desaparecido, tampoco ha muerto el genio poético de la vieja raza americana. Sobrevive en sus descendientes paraguayos, en los campesinos que dicen sus trovas a la luz de la luna, a los sones del arpa, bajo los naranjos encanecidos de azahares, o junto a las rejas florecidas de los jardines y madreselvas. Martín Goycoechea Menéndez, aquel argentino genial y errante que tanto amó al Paraguay, que vivió en él luengos meses y aprendió su lengua, pinta con estas palabras al "hijo de las selvas guaireñas": "Es un poeta y cabe añadir que toda su poesía se dedica a la mujer. El dulce guaraní en que se expresa, hace que sus frases se destaquen llenas de colorido, desbordantes de ideas y de imágenes. La *cuñatai*, es decir, la mujer, con la cabeza baja, escucha sus palabras, mientras se desgranan uno a uno los pétalos de las rosas y las azucenas que ha prendido en el nacimiento de sus trenzas."

Y añade Goycoechea Menéndez:

"Las expresiones amorosas del guaraní no tienen simil en nin-

guna otra lengua indígena, en lo relativo a la forma en que se expresan los sentimientos, entre las galas de una frondosa retórica. El campesino no le dirá a su amada: *eres bella;* pero, en cambio, ha de murmurarle al oído: *Tu rostro es resplandeciente como un dorado amanecer.* O si no: *Tus largas trenzas son menos largas que mis suspiros y menos negras que mis penas.* En circunstancias que llovía, escuché esta frase admirable: *El cielo llora, porque has ocultado los ojos bajo la sombra esquiva de tus pestañas.*"

Como en las antiguas tribus guaraníes, hay los repentistas, los que improvisan sus *madrigales,* tantos hombres como mujeres, sobre todo en ciertas danzas que exigen el diálogo de la pareja. Cesa la música, y no es raro oír al varón decir versos como éstos, que doy traducidos en prosa:

"—He visto una blanca flor del aire, mecida por la brisa de la tarde, lucir su gracia en el seno del bosque. Así brilla la sonrisa en tu boca."

Y sin vacilar, responderle la mujer:

"—El lapacho es el más poderoso de los árboles y derrama sus flores sobre la tierra. Así el hombre fuerte arroja palabras hermosas sobre la mujer débil."

Parte del cancionero paraguayo se halla escrito en guaraní, parte en castellano, y parte en ambos idiomas. Analizadas en su estructura material, las canciones bilingües presentan dos variantes: en algunas aparecen intercalados versos guaraníes entre versos castellanos; en otras predomina el español, y el poeta se limita a ubicar una palabra guaraní al final de cada verso.

Formas de poesía posterior con influencia prehispánica guaraní

No toda la poesía popular paraguaya gira sobre motivos sentimentales o amorosos. A base de sus temas preferidos, puede ser distribuída en los siguientes grupos:

Primer grupo. Comprende las poesías que versan sobre leyendas y ficciones más o menos fantásticas, pero de apariencias veraces. Los mitos guaraníes, y aun algunos motivos de la leyenda dorada, les proporcionan sus argumentos preferidos. El romance de Santo Tomás y el romance del *Carau,* el hombre que se transfiguró en ave por no acudir al llamado de la madre moribunda, pertenecen a este grupo. Como modelo del género, puedo citar una poesía bilingüe, en que aparece un Chanteclair guaraní haciendo su autobiografía, con una arrogancia ciranesca y cierta gracia irónica. Vierto al español los versos que en el original aparecen en guaraní:

"Yo soy un ave muy mansa
que opone resistencia;
conmigo no hay audiencia
en ninguno de los casos;
aunque no tengo ni un brazo,
pues soy un ave no más,
nadie me busque arrogante,
que presto me encontrará
y en sangre se bañará:
soy un pájaro matante.

Mantengo hasta cien mujeres
¡y quien advierte mi bulto!
y eso que no doy disgusto
sea el número que fuere,
y por ver morir quien muere,
cuando me lanzo al combate,
que me pruebe quien quisiere.
Fatigado por mis pases
caerá mi contrincante:
soy un pájaro matante."

El Chanteclair guaraní, no teme al zorro, como su lejano congénere francés; es un guerrero listo para la pendencia.

"Como soy un pajarito
fuerza mayor no tengo"

afirma en una de las estrofas siguientes, pero suple la fuerza con sus dos puñales siempre listos. Bien reconozco que no es bueno, prosigue, llevar esta vida de peligros, mas no lo puedo evitar:

"Es mi genio el que me obliga
a meterme en pleito ajeno."

Segundo grupo. Comprende los romances históricos, que relatan los acontecimientos del pasado paraguayo y evocan la figura de los héroes populares. El más antiguo de ellos, entre los de origen anónimo, es el que se inspira en la muerte de Nuflo de Chaves. Aquella centella humana, viene del Perú, de retorno al Paraguay:

"Las ovejas balan,
balan sin cesar.
Pregunta don Nuño:
—¿Por qué balarán?
Llévenlas al pasto
quizás hambre tendrán.

—No puede ser esto,
señor Capitán,
que laten los perros
allá en el palmeral.
Don Nuño y los suyos
acuden allá;
los indios los matan,
murió el Capitán.
Tristes las ovejas
balan sin cesar."

Tercer grupo. Comprende la poesía madrigalesca, a la manera anacreóntica; las elegías, en el sentido moderno de la palabra; las trovas y baladas. En la versión española no es posible conservar toda la delicada sutileza de los versos guaraníes, pero ofreceré algunas muestras elegidas al azar:

"Ihvaté reminví
ndiya-í cu ihsoindih;
opárupi- rejhesapé
ñäimö-a charajhih
che ihvotíh mörötï-mí.

Ñäimö-a mbihyu-í
ihvaté manté reicó;
ndiyaí corochiré
renvopúrö në ñë-e,
che ihvotih mörötï-mí"

"Brillas en lo alto
como las luciérnagas,
y alumbras en todas partes
como un sol,
mi pequeña flor blanca.

Siempre vives en lo alto
como las golondrinas,
y parece cuando hablas
que cantara el zorzal,
mi pequeña flor blanca."

De una delicada canción anónima, tomo las siguientes estrofas:

"Ayumi yepí tapiá
nderejhé che mandu-a-jhare
co caaguih oimé-mí-jhare
ihsatíh-mí osihríh-jhá.

Nderejhé vaichá amä-e
co ihsihríh-mí-rejhé amañarö
jha pe jhihepihpe alhecharö
umí itá-kih-mí ñäi-jhagué."

"Jhïäïté vaichá në ñë-e
rerurucava ihsihrihpe
oikevo che apihsá pihpe
che resaíh jhïgua nderejhé

Jha ayaihvíh-jhape ajhendú
pe osihríh-cuevo jhe-í-miva,

"Vengo con frecuencia
guiado por tus recuerdos
a este bosque donde corre
un hilo de agua blanca.

Paréceme que te veo
si miro la corriente
y en ella aquellas piedras
donde reposar amábamos."

Es cual si en el agua fluente
tu propia voz me mandaras,
para que al deslizarse en mis oídos
vertiera por tí mis lágrimas.

Inclinado escuché
lo que al correr el agua murmuraba,

nicó che ra-angá omihi-miva amó jhihepíhpe ayujhú.	y sorprendí allá en el fondo mi imagen toda trémula.
Jha upégui catú jha-ú co ihsihríh re ñë-e jhaguépe, reiké-jhägua che pih-aitepe jha upépe roñongatú."	Entonces tomé un sorbo del agua en la que hablabas para que en mi corazón entraras y guardarte siempre allí.

Cuarto grupo. Comprende la poesía satírica, género grato al campesino uruguayo, que tiene extraordinariamente desarrollado el sentido del ridículo, la noción de lo cómico, y se muestra fino y diestro en caricaturizar las flaquezas humanas, inclusive el sentimiento amoroso. Un modelo típico del género es el *Guaimí pihsäpë* (pezuña de vieja), música bufa cuya letra vertida literalmente, es la siguiente:

"Ya llega la vieja, donairoso el porte;
de tan donairosa, ondula al andar.
Nada de decirle ni media palabra
¡pezuñas de vieja os han de arañar!"

La música que acompaña a esta letra suena como una risa, y sus notas, casi gráficas, parecen trazar en el aire con sus modulaciones irónicas, las líneas caricaturescas del ser decrépito que intenta conservar el donaire de la juventud.

Ya hemos hablado de los poetas que improvisan, pero hay también, y son los más y los mejores, los que realizan su creación en la sonriente soledad de la campiña paraguaya, o en el silencio augusto de la selva, que despierta en el alma del hombre el sentimiento panteísta de la vida. Es durante los largos viajes, camino de los yerbales y de los obrajes; o en los *rozados*, lengua de tierra cultivada en el corazón del monte, manejando el arado que arrastra el buey de tardo paso; o bien guiando las carretas y los *alza-primas* chirriantes, rumbo a las ciudades, que el campesino paraguayo compone sus baladas y canciones, sus finas sátiras, y sus melancólicos romances. Marcha tarareando el primer verso; luego, redondea el segundo y prosigue su canto a media voz todo el tiempo necesario para que la letra y la música queden definitivamente grabadas en la memoria. Así prosigue. Cuando ha terminado la canción, ha creado simultáneamente la música con que ha de cantarla, pues el poeta y el músico se funden en uno para que nazcan la melodía y el verso, como dos hermanos gemelos, del alma de un solo creador. Ya llegará aquel aeda analfabeto a su casa, y entonces tomará su arpa o su guitarra, y se pondrá a ejecutar su música y a cantar su canción. Si son bellas, si llegan al alma paraguaya, canción y música comenzarán a difundirse por los pueblos, y

pronto se convertirán en el patrimonio común de todos los *payadores* nativos. A su creador no le interesa ni la propiedad de su obra, ni la nombradía que ella pueda darle: ha expresado un estado de su alma, alegre, burlona o sentimental, para escaparse a la soledad que amenazaba con abrumarle, y eso le basta.

Poetas modernos que escribieron en guaraní

Casi todos los poetas paraguayos han hecho sus incursiones al Parnaso guaraní, con más o menos éxito, o han escrito en español canciones y romances de los que se apropiaron los cantores campesinos. Hay poesías paraguayas que se han incorporado definitivamente al cancionero rioplatense, con olvido del nombre del autor. Pero aquí quiero referirme especialmente a los poetas que escriben con exclusividad en guaraní, o que en ese idioma alcanzaron a realizar su mejor obra.

En primer término hay que nombrar a Marcelino Pérez Martínez, que en sus poesías en español, las veces que elude su raigambre campesina, no pasa de un poeta secundario. Tiene en castellano algunas lindas canciones de corte popular. Su canción a la *kyguá verá*, mujer del pueblo que viste *typoi* y usa altos peinetones incrustados de crisólitos, es una acuarela fina y graciosa que seduce:

"Sobre su espalda dos trenzas sueltas
cual negras sierpes jugando están;
son las cadenas, lazos traidores,
de la graciosa *kyguá verá.*

Brilla el engarce de su peineta
con un violado *mburucuyá,*
cual media luna bajo los rizos
de la hechicera *kyguá verá.*

Con los zarcillos de tres pendientes
finos corales brillan al par...
Nadie es tan rica con esas joyas
como la hermosa *kyguá verá!*

Cual palomitas que hacen su nido
bajo la blanca *typoi yeguá,*
se ven los pechos, frescos botones,
de la graciosa *kyguá verá.*

Cuando preludian agrestes cantos
con los rasgueos del *mbaracá*
con qué donaire se balancea
la seductora *kyguá verá!*

Mirar de fuego, risa andaluza,
vibra en sus labios voz de Guarán;
es planta indiana, flor española,
la primorosa *kyguá verá.*

Con su mantilla sobre los hombros
como una esbelta reina oriental,
pasa triunfante, con gallardía,
la donairosa *kyguá verá.*

Gala nativa, flor de los valles:
mágico encanto de esta heredad.
Nadie resiste las seducciones
de la hechicera *kyguá verá.*

Y es para el culto sacerdotisa;
para los goces flor tropical;
rima plegarias con las caricias
la bondadosa *kyguá verá.*

Diosa bendita de los hogares,
fiel heroína, patria vestal,
es bella imagen de nuestra tierra
la cariñosa *kyguá verá.*"

No son probablemente estas canciones, las que han de salvar del olvido a Pérez Martínez, sino sus poesías guaraníes, unas satíricas y otras de un lirismo tenue y casi celeste. Su *Rojhhechaga-ú*, sólo tiene siete cuartetos, intraducibles por la extraordinaria sutileza del pensamiento poético, lleno de resplandores y ternuras inasibles; pero esas siete estrofas, animadas de la gracia y la delicadeza de un verso de Meleagro, vivirán lo que la lengua guaraní.

Detrás de Pérez Martínez han hecho irrupción una serie de poetas guaraníes, como Narciso R. Colmán, Darío Gómez Serrato, Francisco M. Barrios, Félix Fernández, Milner R. Torres, Domingo Maciel, Emiliano R. Fernández, Gumersindo Ayala Aquino y otros. Algunos de estos nombres exigen una breve referencia.

Narciso R. Colmán ha publicado *Ocara poty*, selección de sus mejores poesías, y *Ñandé Ypy cuera*, fantasía sin ningún fundamento histórico, ni científico, sobre los orígenes guaraníes, pero que tiene algunos pasajes bien logrados. Colmán es poeta primitivo en el buen sentido de la palabra, un hijo del campo, lleno de bríos. A veces redondea un dístico sentencioso, otras se deja arrastrar por inmotivadas nostalgias, pero predomina en él una jovialidad poderosa, sana, comunicativa, con caídas hacia una sensualidad inocente a fuer de natural.

Hay en los versos de Colmán, más de pagana visión de la vida que de caridad cristiana. Ríe a veces de las miserias de los hombres, sin perdonar las deformidades físicas; otras nos habla de la sugestión poderosa del dinero, que paraliza los impulsos del corazón; y canta con frecuencia el amor de los mortales, en su aspecto formal y ameno, libre de complicaciones metafísicas.

Colmán, como el viejo anacreonte, va a la naturaleza para pedirle inspiración. La gracia de las palomas, el canto de los pájaros, la flor silvestre, el humilde arbusto que crece a la vera del camino, le bastan para rimar canciones. Y entonces canta, como ejerciendo una función natural, con la espontaneidad con que ejecutan sus sonatas los pájaros músicos de las selvas paraguayas.

Leopoldo A. Benítez, hombre de ciencia más que de letras, logró traducir al guaraní el Himno paraguayo. Otros han seguido después esta vía, abierta hace años por Silvano Mosqueira, con su admirable traducción de una de las rimas de Bécquer. Esta tarea nada tiene de fácil, pues en guaraní el pensamiento marcha al revés que en castellano. Acaso por ello mismo, la añeja rima becqueriana adquiere en la lengua indígena una belleza novedosa e imprevista. El ritmo es el mismo, la versión tiene la exactitud de un calco, pero en guaraní conservan los vocablos el deslumbramiento de la creación, la potencia virginal de la vida. En él, todavía no está totalmente separado el concepto del sonido, y la palabra evoca de un modo oscuro y espontáneo las cosas que designa, mediante una constante correspondencia entre la fonética y la idea. De ahí, tal vez, el extraño efecto emotivo que producen las rimas en la lengua de una raza americana.

Darío Gómez Serrato trae a la poesía guaranítica un sentido más citadino y refinado del arte. Inicia, en el idioma nativo, esa corriente de la poesía universal que en la literatura latina tuvo su culminación en Horacio, y que busca reunir en el poeta, el artífice y el inspirado. Gómez Serrato representa el primer jalón de ese movimiento. Canta con galanura, logra imágenes felices y se caracteriza por la constante pureza de su lenguaje. Elude en lo posible, los castellanismos. Aparece en la misma línea el poeta suicida Francisco M. Barrios, en algunas hermosas poesías guaraníes que quedan de él.

Félix Fernández, otro excelente poeta, mantiene la espontaneidad campesina, pero sin dejar de ser selecto. Demuestra predilección por el tópico viejo y siempre nuevo de las querellas del corazón, pero sin incurrir en el cliché de la sentimentalidad postiza y del quejumbre. En sus versos asoma, aquí y allá, un dejo de fina ironía, entre los pétalos que va deshojando a los pies de las amadas ideales.

Gumersindo Ayala Aquino, uno de los últimos llegados, perte-

nece a la pléyade de los bardos guaraníes, casi todos anónimos, que al son del arpa o de la guitarra celebran la belleza de la amada o los pasajes simbólicos de la tragicomedia de la vida, en versos animados por una extraña mezcla de lo sentimental con lo humorístico. Colmán, Gómez Serrato, y otros, llevan realizada una obra más cuantiosa y de mayores quilates, pero Ayala Aquino representa mejor que nadie al poeta popular puro, al campesino-poeta, con sus limitaciones, sus defectos y sus virtudes. Me detendré a considerar su obra, porque lo que se dice de su poesía es aplicable a cualquiera de los cantores anónimos de las campiñas del Paraguay.

El alarde con que Ayala Aquino elude el uso de voces forasteras, debilita por momentos su inspiración. Cuando este esfuerzo tan plausible se convierta en hábito, podrá realizar la obra madura de su vida: nos dará el verso en que la gravitación de la palabra desaparezca, aniquilada por la explosión libre y soberana del pensamiento poético.

La obra de Ayala Aquino, como la lira de sus anónimos cofrades de las campiñas guaraníes, es rica en matices. Aquí, la sátira moral traza los rasgos caricaturescos del beodo, que

> "se emborracha como un cerdo
> y se empapa en el propio orín".

Allá pinta un cuadro campesino, mientras

> "acodado en la ventana,lanza una larga mirada
> a los caminos por donde ha de llegar la transparente aurora"

y más adelante refiere cómo bajo el influjo del amor infortunado,

> "el hilo de la vida está próximo a romperse,
> los huesos, de tan secos, se hallan corroídos por invisibles termitas,
> y la sangre que corre por los canales de la carne
> de tanto hervir se agota cual agua evaporada,"

Viene una muestra característica de uno de los géneros más difundidos en la poesía popular guaraní. Es la sátira social, que tanto ama el paraguayo:

> "Chicuelo insignificante
> que se hace el hombre
> el del pantalón como caño de fusil,
> que arrastra los dedos del pie al caminar.
>
> Chicuelo insignificante
> de talones resquebrajados

y vientre de calabaza
cuya función se reduce a impedir que se deslice el cinto.

Chicuelo insignificante que —hábito viejo en él—
se acerca a la más bella mujer de la fiesta,
le ensucia el oído en el curso de la danza
y le pisa los pies.

Y cuando advierte que ninguna de las mujeres
le atiende, dice palabras adoloridas,
va atrás de la casa, ingiere un trago
y vuelve otra vez.

Chicuelo insignificante
que se dice:
"Soy un señor",
y hace quiebros de agilidad.

Chicuelo insignificante
que roza con su tronco la tierra,
y raspando el suelo
enciende chispas con el filo del cuchillo.

Chicuelo insignificante que en el baile
goza con su hiriente decir;
apenas provoca la pelea,
es el primero en huir.

Pone pie en polvorosa hacia las densas capueras,
fugaz, parece un venado montés,
y ni las espinas entran en los desnudos talones
del endiablado rapaz."

El genio burlón e incisivo del pueblo paraguayo asoma en estas estrofas de Ayala Aquino. Es así, en ese tono, que los aedas nativos castigan las flaquezas humanas, con la sonrisa que se burla y que comprende, sin crisparse nunca en un rapto de encono o mal humor.

Conclusión

El paraguayo tiene fama de poseer un temperamento hermético. La mirada del observador extranjero se resbala sobre el rostro impasible del campesino, y no advierte que aquel aire ausente, que desconcierta a los más lúcidos, sirve de máscara a la ingénita sagacidad, a la oculta ironía. Es en el cancionero popular, donde esa alma compleja, burlona y sentimental, épica y llana, fina y natural, se ofrece entera y sin precautelarse contra el ajeno análisis. Es en esos

versos donde murmuran todas las voces de la naturaleza, que el pueblo ríe, sufre, se burla, ama, cree y niega, con una modalidad propia que es el estilo inconfundible de su vida. El cancionero popular, de honda raigambre guaraní, es hasta ahora la mejor clave que se ofrece, y acaso la única, para descifrar el enigma paraguayo.

ARCHEOLOGY AND INDIGENISMO

by John Paddock

Sumario

Partiendo del hecho concreto de la actitud de varios distinguidos arqueólogos que ampliaron cada vez más su interés cultural, hasta convertirse en antropólogos sociales que han desarrollado amplias y profundas investigaciones, afirma el autor de este artículo la necesidad de ofrecer desde un principio a los nuevos arqueólogos, en sus estudios, un panorama más completo de las principales ciencias sociales, que les permitan valorar y centrar adecuadamente el sentido cultural de las exploraciones arqueológicas.

En realidad, los objetivos del arqueólogo no deben limitarse a descubrir y clasificar los restos de las culturas desaparecidas, sino que gracias a sus hallazgos deben intentar la comprensión del modo de vivir y actuar que tuvieron esos pueblos. Para esto, el familiarizarse con el conocimiento de las culturas vivas ayudará a los arqueólogos a comprender e interpretar mejor su trabajo.

Si poseen de antemano un conocimiento aceptable de tipo etnográfico acerca de los habitantes del área donde van a explorar, esto les permitirá evitar fricciones con los habitantes que moran en las inmediaciones de la zona arqueológica y no pocas veces les ayudará también para orientarse en algunos problemas e incógnitas que se les van presentando en sus excavaciones.

La arqueología, vista dentro del contexto de las varias ciencias sociales, puede llegar a poseer numerosas funciones a primera vista insospechables: desde el punto de vista del indigenismo puede ayudar a los indígenas a recobrar la confianza en sí mismos, mostrándoles su pasada grandeza cultural. Otro aspecto importante, de sumo interés también para el indigenismo, está en la constatación que puede llevar a cabo el arqueólogo de una serie de tradiciones y creencias que más o menos conscientemente se van desarrollando entre los indígenas contemporáneos sobre el origen y valor de sus propias ruinas arqueológicas.

En éstos y otros varios aspectos, si el arqueólogo posee una base firme de conocimientos culturales y sociales, en realidad habrá ampliado su campo de acción, acercándose con frecuencia a lo más interesante y humano del moderno indigenismo.

Introduction

It is not by chance that first Manuel Gamio and then Alfonso Caso, having become known first as archeologists, have more recently turned to work on social problems of the Indian —becoming, in fact, Mexico's two greatest figures in their later field of interest. Isabel Kelly, an American, also has turned in recent years from archeology to applied anthropology in Mexico.

The archeologist hears often (from laymen, ethnologists, and others) some such statement as: "*My* interest is in *living* people." In

the following paragraphs I hope to show that the implied typical lack of interest by archeologists in contemporary people and their problems is not only fictitious, but almost impossible. The viewpoint here developed is based on work in Mexico, but there must be much in common with the experience of archeologists in other areas.

Probably the great majority of archeologists in all parts of the world would give similar answers to a question about the social utility and the goals of archeology. Its purpose is to aid in achieving understanding of culture and society by filling in the time dimension in our information about how people live. Such increased understanding of culture and society is accepted without discussion as being desirable (useful). Its obvious use is in enabling us to deal more effectively with cultural and social problems.

No doubt the ultimate social utility of archeology has not been the dominant factor in determining the careers of most archeologists. More likely, they find that the kind of work involved is agreeable to them, and the long-term goal of their studies is a secondary factor in their decision. But the archeologist is no longer a collector of museum specimens. He is a scientist, and sooner or later he must comprehend and be able to explain his social function in scientific terms.

The archeologist and the population of the zone to be explored

In Mexico the overwhelming majority of laborers hired for pick and shovel work on ancient Mesoamerican remains are strongly or entirely Indian in biological heritage; they often speak a native language, understanding Spanish rather poorly; they are more Indian in a cultural sense than the general population. Especially when work at a single site extends through several seasons, the archeologist comes to know his Indian workers as individuals. He is drawn into an interest in their problems by his emotional investment in them as people. The situation, in fact, is very much like that of the ethnologist to whom a group under study becomes "his" people in a quite irrational, emotional sense.

Increasingly in recent years, the archeologist is a real cultural anthropologist by inclination and training, rather than one who is drawn into cultural studies reluctantly or unawares. Exploring still needs to be done in Mexico, and there are those —loosely called archeologists— who are really more like explorers. But the trend is toward socio-cultural science in archeology, and with the gradual

disappearance of the literal geographic frontiers as the indispensable explorers chart them, such a trend is certain to be stronger.

Even the least culture-minded among us must deal with local institutions and habits different from his own. I have been half-jokingly scolded for going first, hat in hand, to the municipal authorities of some tiny backward community where I want to have a look at a

Zapotec Indian woman making pottery. *Photo Enrique Hernández Morones.*

ruin. After all, don't I carry papers from the federal and state governments? Haven't they a perfect legal right to allow me to look at or work in the ruins, with or without approval of the local government? Of course —but the fact of the case is that the federal and even the state governments may be so remote as to be only semi-

legendary on the local scene, and local problems may be handled without recourse to —or even knowledge of— distant higher authorities, their laws, and their procedures. The archeologist has only two courses to follow —he can impose himself, his authority, and his ways of working; or he can adapt to the local situation. In order to adapt, he must learn the facts, and they can be had only by a respectful approach to a local authority which, after all, is founded on centuries-old tradition and often is an aspect of the very same ancient way of life which the archeologist has come to study.

A near-tragic instance from our work will illustrate the dangers of too little information about the present-day culture. In 1953 a Mexico City College group planned to work in Zaachila, Oaxaca, the capital of the Zapotecs in later pre-Conquest times. Arrangements were duly made with the municipal authorities, who were pleased to have someone come in and restore to view some of the past glories of their now very backward pueblo. Nevertheless, within two hours of beginning work we were driven out by an ugly mob.

Later, amid profuse apologies from a society of progressive Zaachileños living in the state capital, we learned why. For centuries, Zaachila has been split into two bitterly opposed factions, divided geographically. The Zaachileño who is caught after dark on the "wrong" side of town does not see another dawn. (Elsie Clews Parsons mentioned the evil reputation of Zaachila for its local killings in her *Mitla, Town of Souls.)* Naturally, the local authorities always belong to one faction or the other. Although the large mound on which we began work lies beside the church and almost on the central plaza, it is within the "other" half of the town —the half opposed to the municipal authorities at that time. The chanting elderly women who stirred up the mob seemed to be preoccupied with their "treasure", which they believed to be buried in the mound. The sherds we gathered, they said, we would turn into gold in our laboratories. Probably the "treasure" which concerned them most was their own conservatism, their way of life, which is symbolized by their pyramid and its legends.

The legend of buried gold is very widespread, but in most towns of the size and accessibility of Zaachila, it would not offer a problem. Zaachila's insanely bitter internal difficulties have kept it out of the stream of progress. Its neighboring and equally Indian towns are well aware of the situation, but we went in without sufficient information.

In our subsequent work at another Zapotecan town, Tlacolula, relations with the local people have been excellent. We recently heard

some Tlacolula workmen calling another one "Zaachileño". Hoping to gain entry to Zaachila through a native of the place, we asked if he were from there. "No", they said, "we just call him that because he's so strong and ugly." The boy in question is indeed exceptionally active and strong; but while he has large features suggesting some European ancestry, he is a rather handsome young man by European standards.

Thus, whether he likes it or not, if the archeologist does not come equipped with an army, he must learn and adapt to local custom. A forceful and intelligent priest may be the key to the situation in one place; a group of typical Indian elders in another; and a wire-pulling local cacique in a third.

The archeologist preparation in Social Sciences

To leave the real situation for the ideal, the preparation of the archeologist deserves attention. Even the narrowest explorer must admit that the archeologist deals with cultural materials. Obviously, preparation for an archeological career should involve cultural studies; and increasingly, it does.

Our hypothetical narrowest explorer probably would admit also that the archeologist strives ultimately not to know the bones of dead cultures but to learn from their bones what their life and their living form were like. Familiarity with the ways of living cultures seems clearly to be an essential part of archeological background —if, that is, there are cultural universals and laws. If there are not, archeology and the rest of cultural anthropology are going nowhere.

If all living cultures should be of interest to the archeologist, the culture now living in the place where his ancient remains lie is most clearly important to him. Natural environment may be the same, or nearly so, today as in the period under study. Race —for whatever it may be worth— often is the same. Archeology is full-time work, of course, and it would be nonsensical to propose that the archeologist do ethnography in his nonexistent spare time. But most archeologists who have given close attention to ethnographic studies of "their" areas have profit by finding explanations in surviving customs of some puzzling items from their excavations.

After a few seasons of acquaintance, the archeological worker usually has the confidence of the local people —without pushing for it. He gets ethnographic data in casual conversation, more nearly normal conversation than that of the ethnographer who must always be trying to hurry things along. (Money and life being so short,

the ethnographer of course is not to be blamed.) The facts about contemporary life which can be so easily learned by the archeologist might stimulate an ethnographer to work in the area, and once the people's confidence in the archeologist has been established, he can introduce an ethnographer and save him weeks or even months of field time.

Folklore grows up fast around archeological finds. Within a few weeks of the uncovering of some striking monument of the past, one is astonished to learn that there is a well-developed legend about it, explaining perhaps its origin, its mysterious powers, or its evil effects.

Archeology and actual Indian folklore

During the summer of 1955, in the course of a season of work at the Mexico City College permanent project in Yagul, municipio of Tlacolula, Oaxaca, we uncovered a very large stone figure, probably representing a toad. In its back is a receptacle which may have been used for the hearts of sacrifice victims in ancient times. Its whole appearance is that of an earth-monster, which it probably represents, and the loss of its former plaster and paint covering, leaving it with a rough and pitted stone surface, accentuates its massive ugliness.

Two months later, on a visit to Yagul, I learned from the watchman that residents of Tlacolula had been visiting the place and mounting the stone figure as if it were a horse (it is about as bulky as a horse, but is a crouching figure). The "monster" is not mounted casually. Rather, to mount it is regarded as a cure for infertility. The figure is not identifiable as to sex, and is treated as beneficial to both sexes. (One of the famous Danzantes at Monte Albán is ithyphallic, and has fallen flat on the ground. Women from surrounding villages sit on it in the belief that this will prevent or cure barrenness.)

Are we dealing here with an ancient belief which has survived and been applied to a figure to which it was relevant in ancient times? Or is this simply an expression of a universal fertility symbolism? No matter how little the archeologist concerned may care about cultural and psychological anthropology, such an event draws him into these fields. The indigenist, of course, is concerned with such beliefs as evidences of a conservatism which is one of his most difficult problems. However, the attitude of the local conservatives toward the archeologist and his work probably is made more favorable by the restoration to his pueblo of ancient sacred objects and by the archeologist's respectful treatment of them.

Local interest in the ruins is greatly stimulated, of course, when outsiders come from far away to study them. Many archeologists recognize an educational aspect which is an obligation of their work, and I see it as a double one:

a) to the travelling public and the country it has come to see;
b) to the local people, to whom can be restored a part of their lost cultural heritage.

Often it is difficult to choose between obligations to pure science and obligations to the public in the exploration of an ancient building. The compromises arrived at have sometimes been unfortunate in that they leave on view to the visitor a maze of disconnected architectural elements which even a trained archeologist can understand only with great difficulty, because it consists of pieces of buildings from several completely distinct structures built at different times, combined with walls, tunnels, doors, etc., which are the archeologist's own work and are designed for access, protection, or some other purpose. If the archeologist uncovers a whole Mesoamerican building as it was at one period, and leaves it thus on view, he usually must sacrifice the exploration of several others which lie beneath it; yet if he excavates those underneath, he confuses the appearance of the upper structure. (The Mexican government does not allow the recording and removal of late upper structures, even when they are in poor condition, and even when an older building underneath may be in excellent state.)

The archeologist who recognizes honestly his obligations as a member of society has a real desire to help the general public to understand what previous civilizations were like. As a teacher, I am especially aware of the problem. At Yagul we have a number of ruins which lie on the surface but which nevertheless are in fair condition. One escape from our dilemma is to restore these buildings as far as we can, and then to attempt the exploration of the older structures underneath from the rear and sides, leaving the front and interior of the late building as it was in the time of its use. Such a procedure means that we shall not be able to explore the older remains completely; but visitors to the site will see a structure as nearly whole as we can leave it, rather than an incomprehensible maze of walls from half a dozen different periods. In other cases, of course, we have been forced to explore by conventional techniques which produce labyrinths as baffling as any; but we have felt it worthwhile to sacrifice some knowledge of a few buildings in order to gain educational value.

Archeologists acting as educators

Having come to Yagul with the unfortunate Zaachila experience vividly in mind, we began a careful and continuing educational program in the town of Tlacolula. The effort has been rewarded. First, there was the matter of our working at all. While the authorities agreed to it, there were considerable elements in the community (Tlacolula, a town of around 5,000 population) which were opposed on the grounds that we would simply steal whatever we found. It may well be that the municipal authorities thought the same, but were intimidated by our papers from Oaxaca and Mexico. However, we explained carefully the objectives of the study; pointed out that we were not allowed to keep anything we found, but that it was the property of the nation; and invited the authorities to come watch us as often as they liked.

One of the first and most diverting episodes which followed was the arrival, in a state of high indignation, of an elderly gentleman with a Porfirio Díaz mustache, accompanied by several men armed with rifles. He was, he announced, in charge of communal property for Tlacolula, with the title of *conservador*, and what we were doing with picks and shovels did not look like conservation to him. He presented a credential dating back to Revolutionary times. Since we had the official approval of federal, state, and local governments, we were unable to comply with his desire that we stop work; but we showed him ceremoniously around the site, explaining all the processes and reminding him of the fame which we would restore to his town. He departed grumbling but somewhat appeased. Later he took us to his own farm, where he proudly showed us a few odd stones and a pitiful heap of earth —all that remained, he said, of four ancient mounds and a patio which had been there when he bought the place! The first season was without other event.

During the second season, an angry group of minor local officials arrived, led by a man who openly accused us of carrying off all the local treasure to the United States. We did not waste words with him, but rather loaded all the workmen who were willing into a truck and took them to the museums of Oaxaca, where they were able to see the objects they had found that season and the previous one, some on display and others in storage. There has never been a repetition of the gossip.

However, we learned something interesting from the workers: there were thirty-odd men, and all of them said they went to Oaxaca almost every week; but only one had ever been in the Oaxaca museum.

After we took a group in and showed them around, then other groups began to visit it from time to time. Word gradually got around Tlacolula that archeological pieces from their modest town had been given important places in the museum, and local pride plus curiosity was enough to overcome the shyness of rural people when faced with the dressy, formal, citified, "catrín", atmosphere of the typical urban

Market day in Metepec, Oaxaca.

institution. We have been greatly gratified more recently to learn that now the people of Tlacolula want their own local museum. The proposal raises serious problems, but that it should be made is evidence that we have succeeded in changing their attitude toward their

ruins. Formerly, the ruins were only a place where local people who were powerful enough to get away with it sent men to loot objects for sale. Now, Yagul is an honored and respected place. The last group which committed some minor vandalism there was promptly thrown in jail by the local authorities and strongly censured by them for profanation of the Pueblo Viejo.

The problems in connection with the educational role of the museum are several. First, as we have mentioned, the rural people who would benefit so much from it are afraid of the museum because they see uniformed guards, well-dressed tourists, a very official-looking building, and so on. While thousand of Indians come to Oaxaca every week, some from far away, only a handful visits the museum. Yet there is reason to suspect that the cultural disinheritance which occured as an effect of the Spanish conquest may be responsible for some of the social ills of Mexico today. Second, while the local museum seems at first glance to be a highly desirable idea, the facts of municipal administration make it seem less so. At the moment there may be a progressive, honest administration in Pueblo X; but the local officials may be changed every year. Third, how is it possible to charge the admission price which the larger museum needs (and which tourists would gladly pay) without excluding the poor country Indian?

To these problems I can give no final answers. Education on the local level, such as that we have been carrying out in Tlacolula, aids to break down the fear which keeps rural people out of city museums. As for the second problem, it is difficult to make even such a partial recommendation; the idea of local museums seems to be admirable but —at the moment— almost impossible. As for the third, the Mexican system of allowing free admission one day per week probably is the best solution. Admission prices thus could be raised without excluding the poor, especially if the free day at the museum were market day.

Why do I consider the museum aspect of archeology so important? To answer, I must sketch briefly a situation which I believe deserves a full study and exposition.

The Zapotecs of Oaxaca are, as anyone can find out on the most superficial investigation, a combative people. The example of Zaachila is extreme, but it is not isolated. The governor of Oaxaca is occupied very often with attempts to arrange peace between warring towns (not only the Zapotecas carry on this kind of fighting, of course.) An example is the war, of several years' duration, between Tlacochahuaya and Abasolo in the Valley of Oaxaca. Like almost

all such conflicts, it was over land rights. There were pillage, burning, and slaughter during raids by one town on the other, as well as pitched gunbattles in the fields.

How is it, then, that the Zapotecs were characterized by the early Spanish chroniclers as a pacific people? And how is that in Mitla today —only 20-odd kilometers from Tlacochahuaya and Abasolo— the Zapotecs are conspicuously pacific in disposition? May there be a connection with the fact that the ancient buildings of Mitla never were destroyed nor covered up? The ancient culture never was successfully discredited there; no amount of verbal abuse of Indian abilities and ways could remove the evidence of the beautiful palaces and of a steady trickle of wondering visitors from abroad.

Conclusion

It may well be that the most important function of archeology in Mexico today is to restore the confidence of the Indian in himself.

The vivid contrast between the public buildings of ancient towns in Mesoamerica and those of today —except, in some cases, the churches— probably has struck most archeologists. The tragic loss of artistic values and the equally tragic loss of productivity implied in today's poor public buildings (excepting, I repeat, some of the churches) are likely to have their strongest impact on the archeologist, who has the most vivid idea of what the Pueblo Viejo looked like.

To be sure, few of us would endorse the social system which produced the rich and beautiful ancient buildings. Probably the loss in quality of those structures has to some extent been compensated by a gain in the quality of the living quarters of the general population today.

But if we really are superior culturally to the ancients, we should be able to equal their artistic achievements without sacrificing our social gains.

And here, having come only this very short distance, the archeologist finds himself already on the threshold of *indigenismo.*

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

MEXICANIDAD DE MÉXICO. Acopio considerable, aunque incompleto, de noticias sobre cosas que tiene México, por Alfonso de Rosenzweig Díaz. Editorial The Dolphin Book Co. Ltd. Oxford, 1956. T. I, 140 pp.; T. II. 532 pp.

Pocos mexicanos saben cómo es y qué es su patria, lo cual se debe principalmente a que con raras excepciones los conceptos que se han escrito sobre ella tienen carácter unilateral, se refieren a uno o a algunos de sus aspectos pero no a su conjunto y como todos ellos son interdependientes e interfuncionales no se pueden obtener conclusiones integrales.

En investigaciones sobre las épocas precolombinas y coloniales casi nunca se hace apreciar y calificar las supervivencias que de esos tiempos persisten ni por lo tanto sus perjudiciales condiciones de decadencia o los altos valores que han tenido y aún tienen. En materia de salubridad se consideran las enfermedades, pero no siempre se tienen en cuenta los factores tradicional, ecológico, cultural, económico, etc., que conjuntamente las originan.

En las estadísticas no se toma en consideración la heterogeneidad de grupos sociales que forman la población, pues por ejemplo en las de algunos países indo-ibéricos se dan cifras generales de consumo no obstante que éste difiere mucho de unos a otros. Así se afirma que el consumo de leche y carne por habitante es respectivamente de unos cuantos litros y kilos, lo cual no es cierto pues, en general, los indios no consumen leche y carne sino esporádicamente. Esto se debe no sólo a imposibilidad económica, sino sobre todo a que siguen las tradiciones de sus antecesores precolombinos que no conociendo el ganado, no bebían leche y en cuanto a carne, sólo excepcionalmente la de animales que cazaban o la del pavo o guajolote. En cambio, las minorías generalmente urbanas sí consumen la mayor proporción de dichos alimentos.

Pues bien, la obra *Mexicanidad de México* es un panorama integral de todos los aspectos de nuestra república, y si bien es cierto que su autor no es enciclopedista, como nadie puede serlo, ni tampoco especialista en los múltiples temas que aborda, esas páginas son para los mexicanos y más aún para los extranjeros una incomparable guía para conocer nuestro país y su población. Reuniendo allí innumerables informaciones propias y ajenas, exalta, estimula el sentimiento de mexicanidad, nobilísima labor tan indispensable en un medio social y heterogéneo como es el nuestro y el de los países indo-ibéricos.

Por otra parte resulta asombroso que un diplomático, un embajador, en vez de dedicar todo su tiempo a participar en cocteles y

recepciones, como sucede tan frecuentemente, haya puesto su culta e inteligente atención en escribir *Mexicanidad de México*, obra imperecedera en todos sentidos.

Manuel Gamio.

THE ADMINISTRATION OF TECHNICAL ASSISTANCE: GROWTH IN THE AMERICAS, by Philip M. Glick. The University of Chicago Press, 1957, XIX + 340 pp.

The author of this book presents quite a complete panoramic view of what is called "The Administration of Technical Assistance" in the American countries. For this, he divides his work into three fundamental parts: the first about the U. S. programs of bilateral technical cooperation; the second about the international agencies of Technical Assistance, and the third on the relationship between both programs.

With respect to the first part it should be noted that it includes everything which refers to the broad program carried out following the formulation of Point 4 presented in January, 1949 by the then President of the United States, Mr. Truman. The author emphasizes the importance of the study of the administration of this technical assistance, "because bad administration —writes Dr. Glick in his preface— can destroy a good idea". The five chapters which refer to the technical cooperation offered to the American countries by the United States, present a very complete picture in which a study is made of the origins and history of this cooperation; the choice of instruments to make it effective; the organization to plan the various programs; everything referring to personnel, as well as about organization in Washington and in the different countries.

In the second part, the author takes up the functioning and work of the various international organizations of technical assistance. The presence in American countries of organizations and Agencies depending, on the one hand, from the United Nations, and on the other, affiliated institutions, or those closely related to the Organization of American States, is noteworthy. This section of the book is of particular interest, since in it there are carefully developed subjects such as that of the relations between the various specialized agencies, the function of the representatives of these, the selection of instruments for the work, the programs and their financing, the regional centers, etc.

We should note here that we cannot agree with the hasty and unfounded opinion of the author on the function and activities of the

Interamerican Indian Institute. Perhaps Dr. Glick does not know of the International Convention of Patzcuaro which created and governs this Interamerican Indian Institute. In Article IV of said Convention the functions of the Institute are set forth very completely, among which are those such as acting as a permanent commission for the Interamerican Indian Congresses; to request, collect and distribute information on subjects and activities of Interamerican Indianism; to initiate and coordinate scientific investigations and surveys directed toward solving the Indian problems; editing of publications and periodicals; to cooperate as a consulting office with the Indianist Centers of the various countries, as well as the Panamerican Union, etc. If Dr. Glick had taken the trouble to read the many reports which year after year have been published in the *Boletín Indigenista*, organ of this Institute, or those which are sent periodically to the Secretary of the OAS, he could have learned of the activities of the Institute, which notwithstanding its extremely limited economic resources, satisfies all the points which are set forth in the above-mentioned International Convention. We only want to mention in passing some of the more important activities of the Institute during the last few years: investigation and work in the Onchocercosis region of Chiapas; work among the Otomí Indians of Mexico in collaboration with the UNESCO; investigations on the living conditions of the Cuna Indian woman of Panama, Chincherina Indian woman of Peru, etc.; service as a permanent commission of the Indianist Congresses, for the Congresses of Cuzco, Peru (1949), La Paz, Bolivia (1954), Seminar of El Salvador (1955) and collaboration toward preparation of the next Congress of Guatemala (1958); uninterrupted publication of the two quarterly organs of the Institute, *América Indígena* and *Boletín Indigenista*, which are now 17 years old; collection of the totality of the Indianist laws of the Continent; publication of more than 50 works on Indian groups, manuals on sanitation, etc.

On the other hand it should be expressly noted that it doesn't correspond to the Interamerican Indian Institute to carry out works as permanent centers among native groups, but to its various affiliates, the National Indian Institutes, among which can be named those of Bolivia, Guatemala, Mexico and Peru, who maintain a close relationship with the Interamerican Indian Institute and are carrying out important pro-Indian activities in their respective countries.

Very different from the evaluation of Mr. Glick is the recent commentary of Dr. John Collier, former Commissioner of the U. S. Bureau of Indian Affairs on the activities of the Institute. Following are quoted only a few lines from the commentary of Collier:

"I have been reading with extreme interest the December 1956 issue of the *Boletín*. It fills me with admiration and almost astonishment. I mean, the reporting, incomplete as it is, of the activities and the production of the Instituto. The whole income of $26,000 a year would, in the United States, be considered too little for doing anything much by any organization. When I think of the hundreds of millions of dollars (actually hundreds of millions) being handed out each year by philanthropic foundations in the United States, and then think of the Instituto with its $26,000 a year, I experience a peculiar emotion."

The facts presented as well as many others which could be ennumerated show that the hasty assertion made by Mr. Glick on page 334 of his book lacks basis for justification.

In the third and last part, on taking up the relationship between the various programs of technical assistance, in the United States as well as in Interamerican or international organizations in general, the author notes the importance of seeing that the various efforts are always directed toward the achieving of a common goal. He concludes his book with a series of appendices on the chronology of the principal events relating to technical assistance, abbreviations used in referring to organizations and programs, etc.

With the reservation made concerning the aforementioned point in the second part of this work, we can say that the book of Dr. Glick signifies an interesting attempt to make known in a clear and precise way everything referring to the administration of the programs of technical assistance in the Americas.

Miguel León-Portilla

DIE SOZIALÖKONOMISCHEN VERHÄLTNISSE BEI DEN AZTEKEN IM 15. UND 16. JAHRHUNDERT. *Von Friedrich Katz.* (Ethnographisch Archäologische Forschungen, 3, teil 2, Herausgeben von H. Kothe und K. H. Otto). Veb. Deutschen Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1956, 166 pp.

El presente trabajo preparado sobre la base de un conocimiento serio de las fuentes asequibles en español y alemán sobre "Las relaciones socioeconómicas de los aztecas durante los siglos XV y XVI", significa un nuevo y estimable intento de ocuparse de tan importante materia. Su autor, el Dr. Friedrich Katz indica desde un principio en el prólogo de su trabajo cuál es el objetivo del mismo, "de interés no sólo para los estudios mexicanistas y americanistas, sino también

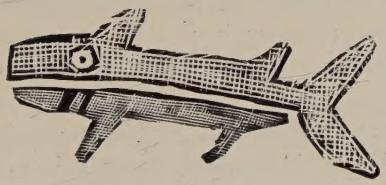
para una mejor comprensión de las culturas superiores del mundo".

El primer capítulo del libro se consagra a un estudio de las fuentes: los códices indígenas consultados, así como los cronistas y relatos de los conquistadores. En lo que toca a textos propiamente indígenas únicamente menciona el autor los trabajos de Alva Ixtlilxóchitl y la Crónica Mexicana de Alvarado Tezozómoc. En lo que se refiere a trabajos modernos relacionados con el tema de su estudio, con algunas excepciones, muestra conocer la gran mayoría de los más recientes estudios publicados.

Aprovechando sus fuentes, y después de trazar una breve historia de los grupos indígenas del Centro de México, trata en diez capítulos acerca de los siguientes temas: los fundamentos económicos; la propiedad de la tierra entre los aztecas; el trabajo manual; el comercio; los tributos; la triple alianza; el calpulli; las clases sociales; la organización militar de los aztecas, concluyendo con una mirada de conjunto acerca de los temas desarrollados.

Podemos decir que el trabajo del Dr. Katz significa una importante contribución dentro de los estudios relacionados con la cultura náhualt y particularmente con los temas referentes a la economía de los aztecas y pueblos vecinos durante los siglos XV y XVI. Únicamente hacemos notar que no se aprovechan en el libro de Katz varias de las importantes fuentes que existen escritas en náhuatl como los *Anales de Cuauhtitlan*, los *Textos de los informantes indígenas de Sahagún*, etc., que indudablemente podrían ofrecer nuevas perspectivas a un estudio sobre esta materia.

Miguel León-Portilla.



EDICIONES ESPECIALES

DEL

INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

NIÑOS HÉROES, 139

MÉXICO 7, D. F.

1. *Las instituciones democráticas de los indígenas mexicanos en la época colonial*, por LUIS CHÁVEZ OROZCO. 1943. 61 pp. México: $ 4.00 — Otros Países: Dls. 0.50.
2. *Exploración económico cultural en la región oncocercosa de Chiapas, México*, por MANUEL GAMIO. 1946. 46 pp. y 3 Mapas. México: $ 4.00 — Otros Países: Dls. 0.50.
3. *The Health and Customs of the Miskito Indians of Northern Nicaragua: Interrelationships in a Medical Program*, por MICHEL PIJOAN. 1946. 54 pp. (Agotado).
4. *Índios do Brasil*, por AMÍLCAR BOTELHO DE MAGALHÃES. 1947. 96 pp. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.60.
5. *Consideraciones sobre el problema indígena*, por MANUEL GAMIO. 1948. 138 pp. México: $ 8.00 — Otros Países: Dls. 1.00.
6. *Códice Osuna*. Edición con 158 pp. de texto inédito y 80 pp. de paleografía. Prólogo de LUIS CHÁVEZ OROZCO. 380 pp. 1947. México: $ 32.00 — Otros Países: Dls. 4.00.
7. *Bibliografía morfológica humana de América del Sur*, por JUAN COMAS. 2 Tomos: I) 2,791 referencias y tres Índices analíticos; II) Atlas con 8 mapas sobre caracteres somáticos. 230 pp. 1948. México: $ 48.00 — Otros Países: Dls. 6.00.
8. *Estudio comparado entre el derecho azteca y el derecho positivo mexicano*, por CARLOS H. ALBA. Principales disposiciones legales de los Aztecas pre-colombinos y su comparación con las leyes actuales de México. 140 pp. 1949. México: $ 8.00 — Otros Países: Dls. 1.00.
9. *Índice del ramo de Indios del Archivo General de la Nación (México). De 1534 a 1590*. Tomo I. Recopilado por L. CHÁVEZ OROZCO. 394 pp. 1951. México: $20.00 — Otros Países: Dls. 2.00.
10. *La Piedra Mágica. Vida y costumbres de los Indios Callahuayas de Bolivia*, por GUSTAVO ADOLFO OTERO. Interesante estudio folklórico de este grupo etnográfico del Altiplano. XX + 292 pp. y numerosas ilustraciones. 1951. México: $ 20.00 — Otros Países: Dls. 2.00.

11. *Personality and Government. Findings and Recommendations of the Indian Administration Research,* by LAURA THOMPSON. Prólogo de John Collier. 1951. XVIII + 230 pp. México: $ 20.00 — Otros Países: Dls. 2.00.
12. *Legislación Indigenista de Colombia.* Introducción crítica y Recopilación de ANTONIO GARCÍA. 1952. 88 pp. México: $ 4.00 — Otros Países: Dls. 0.50.
13. *Ensayos sobre Indigenismo,* por JUAN COMAS. Prólogo de Manuel Gamio. 1953. XIV + 272 pp. México: $ 20.00 — Otros Países: Dls. 2.50.
14. *Índice del ramo de Indios del Archivo General de la Nación (México). De 1590 a 1597.* Tomo II. Recopilado por L. CHÁVEZ OROZCO. 412 pp. 1953. México: $ 20.00 — Otros Países: Dls. 2.00.
15. *El embarazo, el parto y el recién nacido. Manual para parteras rurales,* por LEO ELOESSER, EDITH GALT e ISABEL HEMINGWAY. 1954. 148 pp. México: $ 4.40 — Otros Países: Dls. 0.35.
16. *Guía de enseñanza para el libro "El embarazo, el parto y el recién nacido. Manual para parteras rurales",* por LEO ELOESSER. 1954. 48 pp. México: $ 1.90 — Otros Países: Dls. 0.15.
17. *Legislación Indigenista del Ecuador.* Recopilación de ALFREDO RUBIO ORBE. Prólogo de Gonzalo Rubio Orbe. 1954. 115 pp. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.50.
18. *Legislación Indigenista de Guatemala.* Recopilación de JORGE SKINNER-KLÉE. México, 1954. 135 pp. México: $ 6.00 — Otros Países: Dls. 0.75.
19. *Los Congresos Internacionales de Americanistas. Síntesis histórica e Índice Bibliográfico General (1875-1952),* por JUAN COMAS. México, 1954. LXXXIV + 224 pp. y 16 láminas. México: $ 20.00. — Otros Países: Dls. 2.00.
20. *Índices Analíticos de Materias y Onomástico de "América Indígena" y "Boletín Indigenista" (1941-1953),* preparados por MIGUEL LEÓN-PORTILLA. 1954. 196 pp. México: $ 6.00 — Otros Países: Dls. 0.75.
21. *Pregnancy, Childbirth and the Newborn. A Manual for Rural Midwives,* by LEO ELOESSER, EDITH GALT and ISABEL HEMINGWAY. 1955. 151 pp. México: $ 6.50 — Otros Países: Dls. 0.50.
22. *Teachers' Guide for Pregnancy, Childbirth and the Newborn. A Manual for Rural Midwives,* by LEO ELOESSER. 1955. 48 pp. México: $ 3.00 — Otros Países: Dls. 0.25.
23. *Programas de Salud en la Situación intercultural,* por GONZALO AGUIRRE BELTRÁN, 1955. 191 pp. México: $ 8.00 — Otros Países: Dls. 0.90.

24. *Seminario sobre Problemas Indígenas de Centroamérica, celebrado en San Salvador* (27 de junio a 2 de julio de 1955). 1955. 18 pp. México: $ 1.00 — Otros Países: Dls. 0.10.
25. *Legislación Indigenista de Chile.* Recopilación de ÁLVARO JARA. México, 1956. 128 pp. México: $ 6.00 — Otros Países: Dls. 0.75.
26. *La Filosofía Náhuatl, estudiada en sus fuentes,* por MIGUEL LEÓN-PORTILLA. Prólogo de Ángel Mª Garibay K. 1956. XVI + 344 pp. México: $ 25.00 — Otros Países: Dls. 2.50.
27. *La Mujer Cuna de Panamá,* por REINA TORRES DE IANELLO. Prólogo de Manuel Gamio. 1957. VIII + 56 pp. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.60.
28. *Principales aportaciones indígenas precolombinas a la cultura universal,* por JUAN COMAS. 1957. 56 pp. y numerosas ilustraciones. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.60.
29. *Bibliografía Lingüística de la República Mexicana,* por ANSELMO MARINO FLORES. Prólogo de Manuel Gamio. 1957. 96 pp. y 2 Mapas. México: $ 12.00 — Otros Países: Dls. 1.00.
30. *Legislación Indigenista de Costa Rica.* Recopilación e Introducción de CARLOS MELÉNDEZ. 1957. 52 pp. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.50.
31. *La Mujer Indígena de Centro América,* por MARGARITA GAMIO DE ALBA. Prólogo de Miguel León-Portilla. 1957. 96 pp. y numerosas ilustraciones. México: $ 12.00 — Otros Países: Dls. 1.00.
32. *Legislación Indigenista de Argentina.* Recopilación e Introducción de LÁZARO FLEURY. 1957. 44 pp. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.50.
33. *Supervivencias de cultura intelectual precolombina entre los otomíes de Huizquilucan,* por ÁNGEL Mª GARIBAY K. 1957. 46 pp. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.60.